



*Iisus Hristos, prin Care Dumnezeu
a făcut veacurile
(Evrei 1,2)*

JUBILEU 2000

I.S.B.N.: 973-8179-40-8

© TRINITAS

Pr. Nicolae Chifăr

BCU Cluj-Napoca



TEORT 2003 00228

ISTORIA CREȘTINISMULUI

II

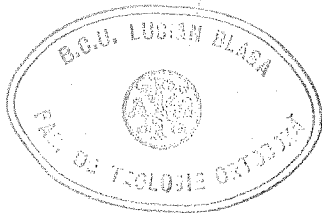


TRINITAS

EDITURA MITROPOLIEI MOLDOVEI ȘI BUCOVINEI

IAȘI, 2000

20683/2



GENERALITĂȚI

Pentru împlinirea misiunii lor apostolice, Sfinții Apostoli au fost încredințați de Mântuitorul Iisus Hristos asupra prezentei Lui reale în mijlocul lor prin lucrarea Sfântului Duh dacă vor menține unitatea și colaborarea între ei (Mt. 18, 20). De aceea Sfinții Apostoli, confruntându-se cu unele disensiuni care puneau în pericol unitatea Bisericii, s-au adunat la Ierusalim în jurul anului 50 și au luat hotărâri în de comun acord având convingerea că au lucrat sub asistența Duhului Sfânt. „Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă” (F. Ap. 15, 28) a devenit formula tradițională care începea de obicei textele deciziilor dogmatice ale sinoadelor ecumenice și locale.

Sistemul sinodal a devenit astfel nu numai forma ideală de conducere a Bisericii ci și forul suprem de judecată și decizie în probleme doctrinare, administrative și de disciplină bisericească. Chiar dacă perioada persecuțiilor (64-313) nu a permis dezvoltarea firească a sistemului sinodal, Biserica n-a renunțat la acesta, ci ori de câte ori a fost posibilă și mai ales necesară convocarea sinoadelor, ea s-a făcut.

Sinod, cuvânt grecesc format prin combinarea celor doi termeni, σύν = împreună, același și ὁδός = drum, înseamnă a merge împreună pe același drum, a urma aceeași cale. Referitor la Biserică termenul însemna a hotărî împreună asupra adevărilor de credință care constituie calea spre mântuire, scopul final al lucrării Bisericii în lume. Prin urmare, în cazul în care se constata că învățătura de credință revelată de Mântuitorul Iisus Hristos și propovăduită de Sfinții Apostoli și urmașii lor era interpretată eronat, dezvoltând concepții diferite care duceau la

scindarea unității Bisericii, erau convocați episcopii uneia sau mai multor provincii în sinod. La sinod puteau participa și preoți și diaconi (unii chiar reprezentând pe episcopii lor) și chiar laici. Deși nu aveau drept de vot, preoții și diaconii puteau participa la discuții, expunându-și punctul lor de vedere. După analizarea și discutarea problemelor controversate se luau decizii cu acordul majorității. Ele erau consemnate în procesele verbale și întărite prin semnăturile celor prezenți cu drept de vot. Astfel deciziile sinoadelor, comunicate tuturor comunităților provinciei sau provinciilor respective, deveneau obligatorii pentru toți creștinii.

Sinoadele erau prin urmare mijloace de afirmare a unității bisericești, de apărare a credinței și de impunere a disciplinei bisericești.

Primele tipuri de sinoade au fost *sinoadele locale* sau *particulare*. Aceste sinoade erau convocate de episcopul unei eparhii în cazuri excepționale pentru a cunoaște părerea întregului cler subordonat în legătură cu anumite probleme bisericești. Astfel de sinoade au devenit în timp obligatorii și se țineau o dată sau de două ori pe an. Chiar dacă nu aveau de discutat probleme controversate sinoadele locale erau convocate cu scop informativ. Sinoade locale sau particulare erau considerate și sinoadele convocate și prezidate de mitropolit, care se țineau în capitala provinciei unde era și scaunul de reședință mitropolitan și întruneau episcopii unei provincii. La unele sinoade provinciale președinția era asigurată de episcopul cel mai vechi în hirotonie sau cel mai în vârstă.

Primele sinoade locale menționate de istoria bisericească s-au ținut la Palermo, în Sicilia, în Frigia și Anhiolos, în Tracia, în jurul anului 150. Au urmat apoi cele din Cartagina prezidate de Sfântul Ciprian († 258), cele din Antiohia (264 și 268) pentru condamnarea antitrinitarismului promovat de Pavel de Samosata, cel de la Elvira, în Spania în jurul anului 300 și cel de la Arelate în Galia în anul 314.

Unele sinoade particulare sau extraordinare, desfășurate atât în Răsărit cât și în Apus, au avut o importanță deosebită pentru

că au aprobat canoane acceptate de întreaga Biserică, fiind normative până astăzi. Dintre acestea menționăm următoarele: *Sinodul de la Ancyra*, în Galatia (314-315) care a aprobat 25 de canoane reglementând în special procedura de reprimire în Biserică a celor căzuți (lapsi) de la dreapta credință în timpul persecuției împăratului Dioclețian (284-305); *Sinodul din Neocezareea*, în Pont (între anii 314-325), care reglementa prin cele 15 canoane probleme de disciplină bisericească; *Sinodul de la Antiohia*, în Siria (341), care a aprobat 25 de canoane privind învățătura de credință și disciplina bisericească în urma disputelor ariene; *Sinodul de la Sardica*, în Illyricum (343-344), care a reglementat prin cele 20 de canoane probleme de disciplină și administrație bisericească ivite în timpul disputelor ariene; *Sinodul de la Laodiceea*, în Asia (între anii 360-375) a aprobat 60 de canoane privind cultul bisericesc și drepturile preoților. Tot la acest sinod a fost codificat canonul cărților Sfintei Scripturi pentru Biserica Răsăritului; *Sinodul de la Gangra*, în Paflagonia (între anii 360-370) a formulat și aprobat 21 de canoane împotriva eustațienilor; *Sinodul de la Constantinopol* (394), care a aprobat 2 canoane.

De asemenea o importanță deosebită din punct de vedere canonic au avut-o sinoadele africane de la Hippo (393), Mileve (402) și Cartagina (au fost mai multe), care au contribuit la alcătuirea unei colecții de 133-147 de canoane.

În timp ce inițial sinoadele particulare reprezentau una sau mai multe provincii bisericești, cu timpul ele au reprezentat Biserica unui stat sau a unei națiuni.

Un tip special de sinoade particulare extraordinare o formau *sinoadele endemice*. Ele erau convocate de un episcop, care era și președintele sinodului, cu toți episcopii prezenți întâmplător în același timp la reședința lui. Astfel de sinoade s-au desfășurat și în Apus, numite *concilia mixta* deoarece participau și demnitari laici reglementându-se probleme bisericești și civile.

Cel mai înalt for de judecată în Biserică îl constituia *Sinodul general* sau *ecumenic*. În istoria Bisericii sunt cunoscute șapte

astfel de sinoade ecumenice: Niceea (325), Constantinopol (381), Efes (431), Calcedon (451), Constantinopol (553), Constantinopol (680-681) și Niceea (787).

Sinodul ecumenic era convocat în cazuri excepționale pentru a soluționa mari dispute teologice care frământau întreg creștinismul. Întrucât era necesară prezența întregului episcopat creștin, sinoadele ecumenice au fost convocate de împărat, ordinele căruia aveau valabilitate generală în întreg Imperiul Roman care acoperea aproape întreaga arie de răspândire a creștinismului, și nu de un episcop, fie el și episcopul Romei, capitala imperiului până la începutul secolului al IV-lea, care nu își extindea jurisdicția decât asupra unui teritoriu limitat la nivel de provincie sau cel mult de prefectură.

Pentru ca un sinod să poată fi declarat ecumenic trebuiau îndeplinite următoarele condiții: să fie convocat de împărat și să întrunească episcopii din întreg Imperiul Roman care participau personal sau prin reprezentanți; să examineze învățătura de credință a Bisericii pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții și să o expună într-o definiție scurtă și precisă.

Cel puțin până în secolul al VI-lea când a fost alcătuită sinopsa editată de V.N. Benešević, *Instructiuni privind sinoadele ecumenice și locale*, Sankt Petersburg, 1905, acestea erau criteriile privind ecumenicitatea unui sinod. În sinopsele ulterioare editate de I.A. Munitiz era invocată autoritatea împăratului și a episcopilor Romei și Constantinopolului, iar la Sinodul al VII-lea ecumenic s-a extins autoritatea episcopală la pentarhie, adică la aprobarea deciziilor unui sinod de către patriarhii Romei, Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului. Acest lucru s-a impus datorită situației politico-administrative a imperiului care prin pierderi succesive de teritorii nu mai acoperea întreaga arie de răspândire a creștinismului, ci cel mult sfera de jurisdicție a patriarhiei de Constantinopol și câteva teritorii din jurisdicția Romei. Prin urmare, prezența celor cinci patriarhi (fie personal, fie prin delegați) la sinod și subscrierea deciziilor aprobate implica acceptul întregului episcopat

subordonat lor, deci al Bisericii de pretutindeni. Iată de ce Biserica Ortodoxă n-a acceptat ca ecumenice decât șapte sinoade și refuză să adauge lor sinoadele generale ținute în Apus sub patronajul papei după schisma de la 1054.

Atribuțiile sinoadelor ecumenice erau următoarele: definirea și confirmarea dogmelor creștine pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții și expunerea lor pe scurt în formă de simboluri de credință, precum și cercetarea fiecărei învățături ce s-ar ivi în vreo Biserică; examinarea și întărirea Tradiției bisericești și delimitarea tradiției adevărate de cea falsă; revizuirea canoanelor sinoadelor anterioare; luarea de decizii referitoare la organizarea și administrarea Bisericii întregi, precum și stabilirea gradelor și drepturilor ierarhiei bisericești; exercitarea puterii judecătorești în instanță supremă.

Votul deliberativ era exprimat de toți episcopii participanți. Preoții și diaconii prezenți puteau să-și exprime un vot consultativ. Dacă ei însă participau ca delegați ai episcopilor, atunci aveau drept de vot deliberativ.

Deciziile sinoadelor ecumenice, care erau foruri supreme ale puterii spirituale în întreaga Biserică, erau obligatorii pentru toți membrii Bisericii, dacă erau publicate în mod formal și solemn. Împărații romani și apoi bizantini, recunoscând puterea deliberativă a sinoadelor ecumenice, întăreau cu putere de lege aceste decizii, adăugându-le legislației statului și supraveghind respectarea lor.

Sinoadele ecumenice, care vor fi prezentate în continuare, au confirmat profunzimea gândirii Sfântului Ciprian al Cartaginei privind unitatea Bisericii: „Unitatea Bisericii suntem datori s-o ținem puternică și s-o apărăm, mai ales cei care conducem ca episcopi Biserica, să arătăm că și episcopatul este unul singur și neîmpărțit (...). Episcopatul este unul singur, din care deține fiecare în mod solidar o parte. Biserica este una singură, care se extinde prin dezvoltarea sa, îmbrățișând multimea credincioșilor”.

Bibliografie:

V.N. Benešević, *Unterweisung über die heiligen ökumenischen und lokalen Synoden*, Sankt Petersburg, 1905; A.J. Munitz, *Synoptic Greek Accounts of the Seventh Council*, in „Revue des Etudes Byzantines”, nr. 32/1974; H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn, 1979; L. Stan, *Despre sinodalitate*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4/1969, p. 155-163; M.I. Sava, *Atitudinea Sfântului Ciprian față de problema unității Bisericii și actualitatea ei*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4/1969, p. 210-219; I.G. Coman, *Sinoadele ecumenice și importanța lor pentru viața Bisericii*, în „Ortodoxia”, nr. 3/1962; Idem, *Sinoadele ecumenice ca expresie a universalității Bisericii*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2/1967, p. 4-22.

este
re”
în

I. SINODUL I ECUMENIC DE LA NICEEA (325)

56.
un
are
an,
tra

I.1. Disputele teologice premergătoare sinodului

ost
sau
ata,

Sinodul I ecumenic, ținut la Niceea în perioada 20 mai - 25 august 325, a combătut arianismul.

Arianismul este o concepție rațional-umană de înțelegere a creștinismului, o coborâre a lui de la înălțimea de religie revelată de Dumnezeu-Tatăl prin însuși Fiul Său, Iisus Hristos, la nivelul religiilor naturale păgâne. Arianismul acreditează teoria unui monoteism raționalist, bine construit și susținut de argumente sofistice ispititoare, cu scopul de a câștiga elita lumii greco-romane la concepția despre un Dumnezeu pluralist (*summus Deus*).

A
lia,
nia,

Influențat de interpretarea istorico-literală a Sfintei Scripturi promovată de școala din Antiohia și de principiile gnostico-filosofice ale gnosticismului alexandrin, promovat de Basilide și Valentin, Arie încerca de fapt să explice filosofic taina întrupării Logosului pe bază raționalistă, specifică filosofiei grecești.

s-a
al
pe
scă
mit

Astfel s-a ajuns la negarea *egalității* și *consubstanțialității* Fiului cu Dumnezeu-Tatăl și a *dumnezeirii* Lui. Se susținea *subordinaționismul*, adică Fiul lui Dumnezeu ar fi mai mic decât Dumnezeu-Tatăl.

lic-
(8),
și
ca

Arianismul are la bază următoarele principii:

sa
ării
are

1. Numai Dumnezeu-Tatăl este principiul necreat și nenăscut (*ἀγέννητος*), iar denumirea de „Tată” include în sine *întâietatea și superioritatea* Sa față de Fiul și în același timp

tru
ole
21.

stabilește inferioritatea Fiului față de Tatăl. Avem de-a face aici cu un monoteism de tip subordinaționist. Ca fundament biblic este invocat versetul din Evanghelia de la Ioan 14, 28: „Tatăl este mai mare decât Mine”, fără a înțelege că aici se face referire la firea umană a Mântuitorului și nu la firea Sa dumnezeiască.

1. Fiul este creat prin voința Tatălui, nu din ființa (οὐσία) Lui, ci din nimic, ca prima Sa creatură, dar nu din veșnicie. Fiul are un început, în timp ce Tatăl este fără de început (ἀρχὴν ἔχει ὁ Υἱός, ὁ Θεὸς ἀναρχὸς ἐστίν). Pentru susținerea acestei teorii se invocă următoarele versete biblice: „Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut” (Ps. 2, 7; Evr. 1, 5) și „Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui; înainte de lucrările Lui cele mai de demult” (Prov. 8, 22), făcându-se referire la Logosul întrupat care este numit de unii Sfinți Părinți „cel creat”, datorită umanității Sale care a fost creată. În concepția ariană Fiul fiind o creatură (κτίσμα, ποίημα, γέννημα) a Tatălui nu poate fi numit deoființă cu Tatăl (ὁμοούσιος τῷ Πατρί).

3. Deși Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, este după ființă o creatură a Tatălui, schimbătoare, mărginită, imperfectă și capabilă de a păcătui, i se cuvine cinstea cea mai mare deoarece prin El Dumnezeu a creat totul, inclusiv timpul.

4. Scopul creării Fiului a fost crearea universului, deoarece Dumnezeu, principiul nevăzut și nepătruns, nu putea crea universul material decât prin intermediul unui Demiurg. Preluând din gnosticism învățătura conform căreia materia este rea în sine, Arie învață că Dumnezeu nu poate veni în contact direct cu materia, căci altfel s-ar întina de aceasta.

5. La crearea universului, Fiul a primit măreția și puterea creatoare a Tatălui. De aceea El poate fi numit Dumnezeu căci, datorită harului dumnezeiesc primit de la Tatăl, a devenit *Fiul adoptiv al Tatălui*. Divinitatea Fiului nu este identică cu a Tatălui pentru că este o divinitate împrumutată, El nefiind Dumnezeu prin ființă, ci prin participare. În concluzie, Arie învață următoarele: „Dumnezeu n-a fost întotdeauna Tată, ci a devenit mai pe urmă; Fiul n-a existat din veșnicie, căci nu era înainte de a se naște; El nu este din Tatăl, ci din nimic. Nu este

propriu ființei Tatălui, căci este o creatură. Hristos nu este Dumnezeu adevărat, ci s-a îndumnezeit prin participare” (Sfântul Atanasie cel Mare, *Contra arienilor*, I, 9, citând în lucrarea *Thalia* a lui Arie).

Combaterea arianismului până la Sinodul I ecumenic

Arie, inițiatorul ereziei, s-a născut în Libia în anul 256. Sfântul Epifanie al Salaminei Ciprului (†403) spune că era „un bărbat în vârstă, de statură înaltă, cu fața tristă, având o înfățișare care-l făcea capabil să înșele, asemenea unui șarpe viclean, cu gândurile naive, prin aerul său de sfințenie aparentă” (*Contra tuturor ereziilor*, 68, 3). S-a format în școala teologică a preotului Lucian de Antiohia, martirizat în anul 312, care a fost până în anul 303 adept al antitrinitarismului dinamic sau subordinaționist promovat de episcopul Pavel de Samosata, condamnat ca eretic de un sinod ținut la Antiohia în anul 268. A avut colegi de studii pe viitorii episcopi Eusebiu de Nicomidia, Maris de Calcedon, Theognis de Niceea și Leontiu de Antiohia, care îi vor împărtăși mai târziu ideile religioase.

Revenind în Egipt, s-a stabilit la Alexandria, unde s-a remarcat ca mare om de cultură, ca remarcabil cunoscător al Scripturii și ca talentat orator, ceea ce l-a determinat pe episcopul Petru I al Alexandriei (300-311) să-l hirotonească diacon. Episcopul Achilas (312) l-a hirotonit preot și l-a numit parohul bisericii Baucalis, cea mai însemnată din Alexandria.

Se pare că declanșarea arianismului, care a promovat conflictul dintre Arie și episcopul Alexandru al Alexandriei (313-328), a fost rezultatul invidiei determinate de alegerea lui Alexandru și nu a lui, ca episcop al celui de-al doilea scaun episcopal ca importanță din Imperiul Roman.

Începând cu anul 318 Arie și-a propagat public învățătura sa greșită câștigând mulți adepți printre preoții, diaconii și călugării din Alexandria. Episcopul Alexandru văzând că erezia are mare aderență printre creștini și păgâni și a devenit un real pericol pentru Biserică, a convocat pe episcopii din Egipt, Siria și Pentapole într-un sinod care s-a ținut la Alexandria în anul 320/321.

După confruntări teologice între episcopi și Arie, susținut de adepții lui, sinodul a aprobat în unanimitate învățătura că *Fiul lui Dumnezeu este deofinită și vesnic cu Tatăl* (ὁμοούσιος καὶ συνάιδος ἔστιν ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ). Arie, episcopii Secundus de Ptolemaida, Theonas de Marmarica și alți câțiva preoți și diaconi adepți ai arianismului au fost excomunicați.

Cu toate acestea, arianismul a continuat să aibă aderență la unii clerici și credincioși nu numai din Egipt, Libia și Pentapole, ci și din Palestina și Asia Mică. Arie s-a refugiat mai întâi la colegul și prietenul său, episcopul Eusebiu de Cezareea Palestinei. Acesta i-a scris episcopului Alexandru rugându-l să nu-l alunge pe Arie din Biserică. La rândul său, Arie i-a scris unui alt prieten și coleg de studii, episcopului Eusebiu de Nicomidia, care se bucura de mare cinste la curtea imperială, fiind sprijinit de Constanția, sora împăratului Constantin cel Mare și soția lui Liciniu, împăratul Orientului cu capitala la Nicomidia. În anul 323 a plecat el însuși la Nicomidia unde a fost găzduit de episcopul Eusebiu. După ce a scris mai multor episcopi, căutând să-i câștige pentru arianism, Eusebiu al Nicomidiei a convocat un sinod la Nicomidia, care s-a pronunțat împotriva deciziilor sinodului de la Alexandria din anul 320/321. Episcopul Alexandru al Alexandriei urma să-l reprimească pe Arie în comuniunea Bisericii, mai ales că acesta îi trimisese de la Nicomidia o scrisoare prin care prezenta cu multă abilitate învățătura sa, ca fiind în conformitate cu învățătura Bisericii. Tot la Nicomidia Arie a compus *Thalia* sau *Banchetul*, o culegere de imnuri și cântări bisericești, ușor de memorat și interpretat de credincioși, dar care conțineau într-o formă mascată doctrina ariană. Asterios din Capadocia, fiindu-i refuzată intrarea în cler pentru că a jertfit zeilor în timpul persecuției împăratului Dioclețian (384-305), a propagat arianismul în tot Orientul, câștigând mulți adepți chiar în rândul episcopilor. Așa stând lucrurile, episcopul Alexandru al Alexandriei a scris mai multor episcopi demascând și respingând cu argumente scripturistice erezia ariană, și a refuzat reprimirea

lui Arie în Biserică. Însă un nou sinod ținut la Cezareea Palestinei a hotărât ca Arie și adepții lui excomunicați de sinodul de la Alexandria să-și reia funcțiile lor în Biserică Alexandriei.

Prevalându-se de hotărârile sinodului de la Cezareea Palestinei și profitând de neînțelegerile dintre împărații Constantin cel Mare și Liciniu, arienii au revenit în Alexandria continuând propaganda și provocând mari tulburări în Biserică, încât în fiecare cetate episcopii se ridicau contra episcopilor, noroadele contra noroadelor, luptând unii împotriva altora (cf. Eusebiu de Cezareea, *Viata fericitului Împărat Constantin*, III, 4). Imnele religioase ale lui Arie erau interpretate în port și pe străzile orașului de marinari, negustori și călători, iar în piețe se discuta teologie, ajungându-se ca păgânii să ironizeze creștinismul.

La 18 septembrie 324 Liciniu a fost învins de Constantin cel Mare la Chrisopolis, lângă Calcedon. Imperiul Roman avea din nou un singur suveran care considera că unitatea de credință a Bisericii este un element fundamental pentru asigurarea unității imperiului. Fiind informat că tocmai unitatea de credință este tulburată de disputele ariene, Constantin cel Mare a trimis prin episcopul Osius de Cordoba câte o scrisoare lui Arie și episcopului Alexandru al Alexandriei, cerându-le să se împace, înțelegând disputa lor teologică o simplă ceartă de cuvinte. „*Nu se cuvine, nu trebuie și nici nu este drept, scrie împăratul Constantin, ca îngrijorându-Vă cu îndărătnicie pentru niște chestiuni mărunte și atât de neînsemnate, atât de mult popor al lui Dumnezeu pe care îl aveți sub păstoria voastră, să ajungă la neînțelegere (...) De aceea, fiecare dintre voi doi se cuvine, în egală măsură, să-i dăruiască celuilalt iertarea sa și să primească întru sine dreptul îndemn pe care i-l dau eu ca un împreună slujitor cu el*”. (Eusebiu de Cezareea, *Viata fericitului Împărat Constantin*, II, 69-71).

Nici scrisorile împăratului și nici insistențele episcopului Osius de Cordoba n-au reușit să liniștească spiritele agitate din Alexandria. În aceste condiții s-a impus convocarea episcopilor într-un sinod ecumenic.

I.2. Sinodul I ecumenic

Pentru ca sinodul să întrunească episcopii din întreg Imperiul Roman, împăratul Constantin cel Mare și-a asumat responsabilitatea convocării lui. Pentru a facilita deplasarea sigură a episcopilor, a pus la dispoziția lor poșta publică (*cursus publicus* sau *evectio*) și le-a asigurat cele necesare drumului. De asemenea, pe tot timpul desfășurării sinodului li s-a oferit participanților masă și cazare gratuită.

Inițial sinodul trebuia să se desfășoare la Ancyra (Ankara), în Galatia. Din considerente practice și strategice împăratul a ales apoi Niceea, lângă lacul Ascanius. Orașul fiind aproape de Nicomidia, capitala imperiului, asigura prezența împăratului la sedințele importante ale sinodului și supravegherea atentă a discuțiilor teologice și deciziilor dogmatice, care trebuiau să fie în concordanță cu învățătura Bisericii, pentru a se evita în viitor orice fel de contestații și interpretări diferite.

După afirmațiile istoricului Eusebiu de Cezareea, la sinod au participat episcopi din următoarele provincii: Siria, Cilicia, Fenicia, Arabia, Palestina, Mesopotamia, Egipt, Tebaida, Libia, Pont, Galatia, Pamfilia, Capadocia, Asia Proconsulară, Frigia, Tracia, Macedonia, Ahaia, Spania, Tesalia, Moesia Inferior, Dacia Mediterraneea, Dardania, Panonnia Inferior, Italia, Galia și Africa. De asemenea, sunt amintiți unii episcopi din afara Imperiului, ca de exemplu doi episcopi din Armenia Mare, un episcop din Caucaz, episcopii Ioan al Persiei, Teofil al Gothiei și Cadmos de Bosfor - Crimeea. Tot Eusebiu face precizarea că „nici scitul nu lipsea din ceată”, adică din adunarea episcopilor. Majoritatea cercetătorilor sunt de părere că este vorba de un episcop din Schytia Minor (Dobrogea), unii identificându-l cu Marcu al Tomisului.

Teodoret de Cyr (*Istoria bisericească*, I, 7) precizează că unii episcopi aveau daruri duhovnicești, alții purtau stigmatul Domnului Iisus pe trup, alții aveau darul facerii de minuni iar mulți purtau semnele persecuțiilor, așa încât sinodul putea fi asemănat cu „un popor de martiri”.

Dintre episcopii care s-au remarcat în mod deosebit pe parcursul desfășurării lucrărilor sinodului amintim pe Eustatie al Antiohiei, Alexandru al Alexandriei, Marcel al Ancyrei, Macarie al Ierusalimului, Eusebiu al Cezareei Palestinei (un savant în domeniul istoriei însă mai puțin erudit în problemele de doctrină), Cecilian al Cartaginei, Leontiu al Cezareei Capadociei, Osius de Cordoba în Spania ș.a. S-au remarcat unii episcopi făcători de minuni cum ar fi Nicolae al Mirei din Lichia și Spiridon al Trimitundei din Cipru; Iacob de Nisibi era taumaturg iar Leontiu al Cezareei Capadociei avea darul profetiei.

Deși nu era episcop, trebuie înscris la loc de cinste numele Sfântului Atanasie, diaconul și apoi succesorul episcopului Alexandru al Alexandriei, pentru contribuția sa imensă la clarificarea adevărului de credință privind dumnezeirea Fiului și egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl.

Papa Silvestru I al Romei (314-335) n-a putut participa la sinod din cauza bătrâneții și a fost reprezentat de preoții Vitus și Vincentius din Roma, având misiunea de a participa la lucrările sinodului condamnând arianismul.

Bineînțeles că și Arie avea susținătorii lui la acest sinod (istoricul Filostorgiu dă o listă de 22 de episcopi pe când Ghelasie al Cizicului enumeră doar 17 episcopi), printre care amintim pe Secundus de Ptolemaida, Theonas de Marmarica, Meletie de Teba, Eusebiu de Cezareea Palestinei, Aetius de Lida, Paulum de Tyr, Grigorie de Berit (Beirut), Vasile de Amasia, Theognis de Niceea, Maris de Calcedon, Eusebiu de Nicomidia și Teodor de Heraclea.

Nu se cunoaște exact numărul participanților la Sinodul I ecumenic, tradiția bisericească reținând cifra de 318 episcopi. De asemenea, nu se poate afirma cu certitudine cine a prezidat

lucrările sinodului. Din relatările istoricilor se poate deduce că președinția de onoare a avut-o împăratul Constantin cel Mare la ședința la care a participat direct, dar președinția efectivă a sinodului au exercitat-o episcopii *Eustatie al Antiohiei și Alexandru al Alexandriei*.

Înainte de deschiderea oficială a lucrărilor sinodului, împăratul a ordonat discutarea ereziei lui Arie pe secțiuni. La aceste discuții teologice s-a remarcat în mod deosebit Sfântul Atanasie. Episcopii n-au reușit să-l convingă pe Arie să renunțe la învățăturile sale eretice iar discuțiile au devenit tot mai agitate, deoarece unii episcopi se acuzau reciproc, cerând chiar sprijinul împăratului. Cu multă diplomatie împăratul a răspuns astfel: „Acele acuzații vor fi judecate la timpul convenit în ziua judecării universale de către Judecătorul comun al tuturor. Mie, om fiind, nu mi se cuvine a face această judecată în care judecătorii și acuzații sunt episcopi, care n-ar trebui nicidecum să se poarte astfel ca să fie judecați de altcineva. Așadar, imitând milostivirea lui Dumnezeu, să ne iertăm unii pe alții, renunțând la acuzații, să ne împăcăm și să examinăm cele ale credinței pentru care ne-am întrunit aici” (cf. Sozomen, *Istoria bisericească*, I, 17). Din ordinul împăratului toate plângerile au fost arse.

Lucrările Sinodului I ecumenic s-au desfășurat în sala mare a palatului imperial din Niceea, fiind deschise la 20 mai 325 în prezența împăratului Constantin cel Mare, socotit „episcop pus de Dumnezeu pentru treburile din afară ale Bisericii”. Solemnitatea deschiderii lucrărilor sinodului este prezentată magnific de istoricul Eusebiu de Cezareea: „Episcopii adunați în sala cea mare din mijlocul palatului fuseseră așezați în ordine pe scaunele puse de o parte și de alta, așteptând în tăcere venirea împăratului. După ce au venit unii demnitari și militari de la curtea imperială, dar numai aceia care erau creștini, și trei dintre rudele împăratului, s-a anunțat venirea lui însuși. S-au ridicat toți în picioare. Intrând în sală, împăratul a înaintat prin mijlocul scaunelor până în față, ca un înger trimis de Dumnezeu din cer. Era îmbrăcat în veșminte atât de

strălucitoare că aruncau în jur talazuri de fulgere înfocate, cărora li se adăugau sclipirile orbitoare ale aurului și pietrelor prețioase. Sufletul îi era înveșmântat cu podoabele firii lui Dumnezeu și ale smereniei; ținea privirea plecată cu smerenie în jos, iar frumusețea lui, tinuta lui atât de impunătoare, vigoarea de nebiruit a timpului, concurau cu blândețea și marea sa bunătate, făcând ca extraordinara-i limpezime a cugetului să nu poată fi redată în cuvinte. Ajungând în mijlocul rândului din față, împăratul s-a oprit în dreptul unui scăunel din aur dar nu s-a așezat până când nu a fost poftit de episcopi să ia loc”. (cf. *Istoria bisericească*, III, 10).

Această întâlnire solemnă a suveranului imensului Imperiu Roman, care a dat libertate creștinismului, și reprezentanții Bisericii creștine, unii dintre ei victime ale persecuțiilor, poate fi considerată un moment unic din istoria creștinismului.

În cuvântarea de deschidere a sinodului, împăratul Constantin cel Mare a sublinia faptul că disputele din interiorul Bisericii sunt pentru imperiu mai periculoase decât orice război, și de aceea îi îndeamnă să facă tot ceea ce este posibil pentru realizarea unității de credință, plăcută lui Dumnezeu și astfel îi vor face și lui, cel împreună slujitor cu ei, cea mai mare bucurie.

Cea mai importantă problemă discutată la Niceea a fost erezia lui Arie. Printre apărătorii Ortodoxiei și combatanți înverșunați ai arianismului s-a distins Sfântul Atanasie, care a luptat pentru învățăturile apostolice, fiind laudat ca apărător al adevărului, în timp ce adversarii săi îl considerau un luptător de temut și înverșunat. (cf. Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, I, 26).

Nu se poate stabili cu certitudine dacă Arie a fost prezent la discuțiile în plen sau numai la cele premergătoare sinodului. Deși avea mulți susținători, chiar unii episcopi cu influență la curtea imperială, cum ar fi Eusebiu de Nicomidia și Eusebiu de Cezareea Palestinei, erorile dogmatice ale lui Arie au fost respinse de sinodali care, indignați de atâtea blasfemii, își astupau urechile ca să nu le mai audă.

Din nefericire nu ni s-au transmis din documentele sinodului decât numai *Simbolul de credință niceean, lista episcopilor participanți la sinod, canoanele sinodului și scrisoarea sinodală a episcopilor* alcătuită după încheierea sinodului.

Din aceste documente se pot reconstitui învățăturile doctrinare promovate de Arie și argumentele folosite de părinții sinodali pentru a le combate. Erezia promovată de Arie s-ar rezuma în aceea că: a fost un timp când Fiul nu exista, că El are un început în timp, fiind dintr-o substanță sau ființă deosebită de a Tatălui, că este o creatură supusă schimbării și chiar capabilă de a păcătui. Împotriva acestor erori dogmatice sinodali, argumentând cu citate din Sfânta Scriptură și din Sfânta Tradiție, au mărturisit *dumnezeirea Fiului și egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl și cu Duhul Sfânt*. Fiul nu este o parte din Dumnezeu, ci Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt formează împreună un singur Dumnezeu în trei fete sau ipostasuri.

Dintre argumentele scripturistice folosite de sinodali reținem următoarele: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” (In. 1,1); El este „Unul-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (In. 1, 14); prin Care toate s-au făcut (In. 1, 3) și este „Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui” (In. 1, 18); „Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl” (In. 14, 9); „Eu și Tatăl una suntem” (In. 10, 30); „Să știți și să cunoașteți că Tatăl este întru Mine și Eu întru El” (In. 10, 38); „Nimeni nu cunoaște pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul” (Mt. 11, 27); „Precum Mă cunoaște Tatăl, și Eu cunosc pe Tatăl” (In. 10, 15); „Căci Eu sunt Domnul, Eu nu Mă schimb” (Maleahi 3, 6); „Iisus Hristos, ieri și azi și în veci, este același” (Evr. 13, 8); „Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului. Ca toți să cinstească pe Fiul, precum cinstesc pe Tatăl, care L-a trimis” (In. 5, 22-23); „Hristos este strălucirea slavei și chipul ființei lui Dumnezeu” (Evr. 1, 3); „chipul Dumnezeului celui nevăzut” (Col. 1, 15; 2 Cor. 4, 4; Filip. 2, 6) și în El „locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii” (Col. 2, 9).

Aceste argumente și dezbaterile care au avut loc au convins pe sinodali că *Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu adevărat și consubstanțial sau deoființă cu Tatăl* (ὁμοούσιος τῷ Πατρί - consubstantialis Patri). Arie și adeptii învățurii lui au fost declarați eretici și anatematizați.

∕ La alcătuirea Simbolului de credință care să afirme într-o formă scurtă și precisă Dumnezeirea Fiului, egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl, să explice sensul și scopul întrupării Fiului lui Dumnezeu și semnificația jertfei Lui pentru răscumpărarea și mântuirea tuturor, unii sinodali au avut rețineri față de folosirea termenului *deoființă* (ὁμοούσιος), motivând că nu este întâlnit în Sfânta Scriptură sau că ar reactiva antitrinitarismul subordinaționist, promovat de Pavel de Samosata, primul care folosește acest termen în sens eretic. Dimpotrivă, Sfântul Atanasie considera că este cel mai potrivit termen care înlătură orice fel de interpretare ariană și, împreună cu alți sinodali - Marcel de Ancyra, Eustatie al Antiohiei și episcopii occidentali - a demonstrat că el a fost folosit în sens ortodox de părinți și scriitori bisericești cum ar fi Clement Alexandrinul, Origen, Dionisie al Alexandriei, Tertulian, Dionisie al Romei ș.a. În final, s-a ajuns la un consens general, cum relatează Eusebiu de Cezareea: „Când părinții redactară această formulă de credință că Fiul este *din substanța Tatălui și deoființă cu El*, noi n-am lăsat să treacă aceasta fără cercetare. S-au pus deci întrebări și s-au dat răspunsuri cu privire la sensul acestor termeni. / Părinții au mărturisit într-adevăr că *din substanța Tatălui* înseamnă că Fiul este din Tatăl, dar nu există ca o parte a Tatălui însuși. Ni s-a părut și nouă că e bine să acceptăm acest sens, fiind o învățură pioasă că Fiul este din Tatăl, nu însă ca o parte a ființei Sale. De aceea și noi am fost de acord cu acest înțeles și nu respingem nici chiar termenul ὁμοούσιος = deoființă, având în vedere pacea și dorința de a nu ne depărta de gândirea cea dreaptă. Pentru aceleași motive am acceptat și termenii *născut, nu făcut* fiindcă ceea ce este făcut, este o denumire comună a celorlalte fapte făcute prin Fiul, de la care Fiul nu are nimic asemănător. De aici rezultă că El nu este o

creatură, asemenea celor făcute prin El, ci substanța (ființa) Sa este mai presus decât toată făptura. Cuvintele dumnezeiești ne învață că această ființă (οὐσία), S-a născut din Tatăl, felul nașterii fiind inexprimabil și neînțeles de toată firea cea născută.

Tot așa în ceea ce privește expresia: «Fiul este deoființă cu Tatăl» (ὁμοούσιον εἶναι τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱόν). Rățiunea care cercetează, înțelege că nu este deoființă după felul trupurilor și nici prin asemănare cu vietuitoarele muritoare, nici prin împărțirea ființei sau despărțirea ei și nici prin vreo suferință sau prin prefacere, sau înstrăinarea puterii Tatălui, căci ființa Tatălui nenăscut este străină de toate acestea.

Expresia «deoființă cu Tatăl» poate să precizeze că Fiul lui Dumnezeu nu are nici o asemănare cu creaturile cele născute și că este întru toate asemenea numai cu Tatăl, care L-a născut și că nu este din vreun alt ipostas sau substanță, ci numai din Tatăl. Această învățătură fiind astfel explicată, ni s-a părut că este bine s-o aprobăm și noi, pentru că am găsit că și unii vechi, înțelepți și renumiți episcopi și scriitori s-au servit de termenul ὁμοούσιος pentru a explica dumnezeirea Tatălui și a Fiului” (*Scrisoarea episcopului Eusebiu de Cezareea către Biserica din Cezareea Palestinei, la Teodoret de Cyr, Istoria bisericească, I, 12*).

Pe parcursul discuțiilor s-au profilat trei direcții: o majoritate - în frunte cu episcopii Alexandru al Alexandriei, Osius de Cordoba și diaconul Atanasie - susținea dumnezeirea Fiului și egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl; un grup de peste 20 de episcopi - în frunte cu Secundus de Ptolemaida și Theonas de Marmarica - susțineau învățătura lui Arie; și un grup format în jurul lui Eusebiu de Nicomidia alcătuit din câțiva episcopi, care susțineau o formulă intermediară între Ortodoxie și arianism, conform căreia Mântuitorul Iisus Hristos ar fi asemănător după ființă cu Tatăl (ὁμοιούσιος τῷ Πατρί) și nu deoființă cu Tatăl (ὁμοούσιος τῷ Πατρί), ceea ce înseamnă o formulă diluată de arianism numit mai târziu semiarianism. În fine, Eusebiu de Cezareea a prezentat și el o formulă proprie care trăda un subordinaționism moderat.

În urma confruntărilor teologice foarte aprinse sinodalii au respins toate încercările de a diminua dumnezeirea Fiului și au mărturisit că El este Dumnezeu adevărat și om adevărat, egal și consubstanțial cu Tatăl. Această mărturisire de credință a fost expusă în 7 articole de credință care formează *Simbolul de credință niceean*:

„Credem într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotputernic, Făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute.

Și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut din Tatăl, adică din ființa (οὐσία) Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, deoființă (ὁμοούσιος) cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut cele din Cer și cele de pe pământ.

Credem în Cel Care pentru noi oamenii și pentru mântuirea noastră S-a pogorât din Cer și S-a întrupat și S-a făcut om și a suferit și a înviat a treia zi; S-a suit la Cer și vine ca să judece pe cei ce trăiesc și pe cei morți.

Credem și în Duhul Sfânt.

Iar pe cei care spun că: a fost un timp când nu era, că a fost înainte de a fi născut, precum că a fost din cele ce nu există, sau că este dintr-un ipostas, sau substanță (οὐσία), sau zic că Fiul lui Dumnezeu este schimbător și nu mereu același, Sfânta Biserică sobornicească și apostolică îi anatematizează”. (cf. *Scrisoarea episcopului Eusebiu de Cezareea către Biserica din Cezareea Palestinei, la Teodoret de Cyr, Istoria bisericească, I, 12*).

Observăm că termenii ipostas (ὑπόστασις) și ființă (οὐσία) încă nu erau bine definiți, fiind chiar echivalenți. Acest lucru va crea mari dificultăți în timpul disputelor hristologice începând cu secolul al V-lea.

Simbolul de credință niceean, care în prima parte mărturisește dumnezeirea Fiului și egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl, iar în a doua parte anatematizează ideile principale ale ereziei lui Arie, (că Fiul este creatură a Tatălui făcut din nimic și nu născut din ființa Tatălui, diferit de Tatăl, schimbător și imperfect), constituie primul

document scris care trebuie respectat și crezut, după Sfânta Scriptură, pentru că prezintă adevărul revelat de Dumnezeu într-o formă precisă și concisă. Tradiția orală începe să devină Tradiție scrisă, prin expresii mai precise, despre adevărul revelat în Sfânta Scriptură.

Astfel formulat, Simbolul de credință trebuia să fie pecetluit cu semnăturile episcopilor. Împăratul Constantin cel Mare a hotărât ca cei care nu vor subscrie acestui document, indiferent de treapta clericală pe care o dețin, să fie exilați, și l-a însărcinat pe Philumenos să pună în aplicare acest ordin.

Cu excepția episcopilor Secundus de Ptolemaida, Theonas de Marmarica și a preotului Arie, care apoi au fost exilați, toți părinții sinodali au semnat Simbolul de credință. Chiar și episcopii Eusebiu de Nicomidia, Theognis de Niceea și Maris de Calcedon, care au încercat să se sustragă, semnând un alt text care definea raportul dintre Fiul și Tatăl prin termenul *asemănător după ființă* (ὁμοιούσιος τῷ Πατρὶ), de teama împăratului au semnat până la urmă.

Arie și cei doi episcopi egipteni împreună cu alți preoți și diaconi depuși din funcții pentru apartenența la arianism au fost exilați în Illyricul Occidental, undeva în apropiere de Singidunum (Belgrad), în Pannonia Inferior, unde au reușit să atragă la arianism pe episcopii Ursacius de Singidunum și Valens de Mursa (Osiec). Aceștia vor avea un rol important în disputele ariene din Illyric în secolul al IV-lea.

În afară de combaterea arianismului care a constituit problema fundamentală a Sinodului I ecumenic, la Niceea sinodali, profitând de acest for suprem de judecată bisericească în materie de credință și de disciplină cum este sinodul ecumenic, au rezolvat și alte probleme cu care se confrunta Biserica:

Schisma melitiană. Tot în Egipt creștinii erau dezbinati datorită schismei provocate de episcopul Melitie de Lycopolis. Așa cum reiese din *Scrisoarea sinodală* trimisă de la Niceea Bisericii din Alexandria, Libia și Pentapole, sinodali au

adoptat o atitudine binevoitoare față de clerul melitian, considerat schismatic și nu eretic. Episcopului Melitie i s-a permis să rămână în continuare titularul scaunului episcopal din Lycopolis dar fără să mai facă hirotonii. Ceilalți episcopi, preoți și diaconi melitieni își puteau menține posturile după ce au fost reconfirmați prin punerea mâinilor, cu condiția să se supună episcopului locului. Dacă va muri un episcop ortodox, locul lui poate fi luat de un episcop melitian dacă a fost ales canonic și confirmat de episcopul Alexandriei.

Cu toată clemența arătată de sinodali, schisma melitiană nu s-a stins, iar melitienii aliindu-se cu arienii au provocat multe tulburări în Biserica Alexandriei.

Schisma novațiană. Sinodul de la Niceea a luat în discuție și schisma novațienilor, o sectă rigoristă întemeiată de preotul Novațian în Biserica Romei după anul 251. Această grupare unindu-se cu cea a lui Novat din Cartagina a promovat scindarea Bisericii Cartaginei condusă de Sfântul Ciprian. Fiind vorba de asemenea de o problemă disciplinară, sinodul a hotărât recunoașterea clerului novațian după o nouă punere a mâinilor, care însă nu însemna o nouă hirotonie, ci o formă de penitență. În plus, ei trebuiau să dea o declarație prin care se obligau să împărtășească pe creștinii recăsătoriți și pe „cei căzuți” (lapsi) în timpul persecuțiilor, după ce aceștia și-au încheiat perioada de penitență. Practic, novațienii puteau să-și mențină funcțiile lor acolo unde nu existau clerici ortodocși. Unde însă exista episcop ortodox, clericii novațieni puteau funcționa numai cu acordul acestuia. Întrucât într-o eparhie nu puteau funcționa doi episcopi titulari, episcopul novațian putea fi numit horepiscop sau episcop auxiliar pentru parohiile din mediul rural.

Data serbării Paștilor. O altă problemă cu care s-a confruntat Biserica în secolele II-IV, a fost legată de data și semnificația serbării Paștilor. Bazându-se pe tradiții diferite, Bisericele din Răsărit serbau Paștile la o dată diferită de cea

ținută de Bisericile din Apus, provocând disensiuni între eretici. Pentru rezolvarea acestora, sinodul de la Arelate (314) a stabilit ca toți creștinii să serbeze Paștile „în aceeași zi și în același timp în toată lumea” (can 1).

Rediscutată această problemă la Niceea, sinodali au hotărât ca toți creștinii de pretutindeni să serbeze Paștile în prima duminică după lună plină care urmează echinocțiului de primăvară, dar dacă acea duminică ar coincide cu Paștile iudaice (14 Nissan), Paștile creștinilor să se amâne pentru duminica următoare. Întrucât Alexandria era un renumit centru astronomic, și deoarece principiul calculului pascâl creștin se orienta după anul solar, episcopul acestui oraș a fost însărcinat să comunice celorlalte Biserici, în fiecare an, data serbării Paștilor. Ni s-au păstrat de la Sfântul Atanasie cel Mare mai multe *epistole pascale* care ne arată că erau respectate hotărârile Sinodului I ecumenic cu privire la serbarea Paștilor. Cu toate acestea au mai existat comunități creștine care nu serbau Paștile odată cu majoritatea creștinilor fie pentru că nu au acceptat cele hotărâte la Niceea, fie că se orientau după alte calendare.

Canoanele Sinodului I ecumenic. Părinții sinodali de la Niceea, profitând încă odată de întrunirea acestui for bisericesc ecumenic, au căzut de acord să discute și să ia hotărâri referitoare la organizarea și disciplina Bisericii. Astfel, au fost alcătuite 20 de canoane care reglementau diferite probleme ale Bisericii.

În legătură cu disciplina clerului, s-a stabilit să fie excluși de la hirotonie cei care se fac eunuci de bunăvoie (can. 1), neofitii (can. 2), cei care au săvârșit crime sau au apostaziat în timpul persecuției lui Liciniu (can. 9-14).

Se interzicea clericilor perceperea de dobândă pe împrumuturi (can. 17), părăsirea bisericilor lor pentru a merge la altele, și era declarată nulă hirotonia făcută de un alt episcop decât titularul eparhiei respective (can. 15 și 16). La hirotonia episcopului trebuiau să fie prezenți cel puțin trei episcopi iar ceilalți din cuprinsul mitropoliei să-și dea consimțământul (can. 4). Caterisirile făcute de un episcop nu puteau fi invalidate de alt

episcop, ci doar în cazuri de abuz numai de sinodul provincial, care urma să se întrunească de două ori pe an (can. 5). Canonul 6 confirma drepturile mitropoliților din Roma, Alexandria și Antiohia față de episcopii aflați sub jurisdicția lor și stabilea aria jurisdicțională a episcopului Alexandriei în Egipt, Libia și Pentapole, pentru că se bucura de aceleași drepturi ca episcopul Romei, iar canonul 7 acorda întâietate de onoare episcopului Ierusalimului față de episcopul Cezareei Palestinei.

Canonul 8 stabilea criteriile privind reprimirea ereticilor și schismaticilor în Biserică, impunând rebotezarea ereticilor antitrinitari. Diaconșilor li se reamintea că nu aparțin tagmei clericale deoarece ele nu au primit hirotonia.

Discutându-se despre moralitatea membrilor clerului, părinții sinodali au propus ca episcopii și preoții căsătoriți să-și părăsească soțiile lor. Cerându-se părerea sinodalilor, a luat cuvântul venerabilul episcop Pafnutie din Tebaida de Sus - Egipt, persecutat în timpul împăratului Maximian Daia (305-313), care a spus „că nu trebuie pus clericilor un jug atât de greu”, apărând demnitatea căsătoriei. El propunea ca cei intrați în cler necăsătoriți să nu se mai căsătorească, dar cei care s-au căsătorit înainte de hirotonie să fie liberi să-și păstreze soțiile lor. Sinodali au acceptat propunerea episcopului Pafnutie, „un bărbat care n-a fost căsătorit și n-a cunoscut familie căci din copilărie și-a petrecut viața în mănăstire”, interzicând clericilor căsătoriți să-și părăsească soțiile lor.

Până în anul 325 Biserica nu avea legi proprii care să fie aplicate uniform pretutindeni. Canoanele Sinodului I ecumenic au fost primele hotărâri ale Bisericii în materie de disciplină și administrație, și au servit ca model pentru celelalte sinoade ecumenice și locale.

Înainte de închiderea sinodului au fost alcătuite unele scrisori prin care erau comunicate deciziile dogmatice și canonice stabilite la Niceea. S-a păstrat *Scrisoarea sinodală* către Biserica Alexandriei, Libiei și Pentapolei prin care se comunica clerului și credincioșilor din Egipt condamnarea

ereziei lui Arie, precum și hotărârile privitoare la data serbării Paștilor și la schisma melitiană. De asemenea, împăratul Constantin cel Mare a trimis o scrisoare Bisericii Alexandriei din care reținem următoarele: „*Cei peste trei sute de episcopi convocați de mine, cel ce prin excelență mă bucur a fi împreună slujitor cu voi, reuniți prin înțelepciune și pricepere, au confirmat că este una și aceeași credință, după adevărurile autentice ale legii lui Dumnezeu și numai Arie s-a arătat cuprins de înșelăciunea diavolului, răspândind acest rău mai întâi printre voi și apoi printre alții, prin nelegiuirea lui doctrină. Ceea ce au hotărât părinții este adevărul lui Dumnezeu căci ei au fost călăuziți de puterea Duhului Sfânt, care i-a ajutat să ajungă la înțelegere și unire.*” (cf. Socrate, *Istoria bisericească*, I, 9).

Aceleași idei le găsim și într-o scrisoare circulară adresată Bisericilor care n-au trimis reprezentanți la sinod, cărora le cerea să respecte cele hotărâte la Niceea cu privire la erezia lui Arie și la data serbării Paștilor.

La 25 iulie 325, cu prilejul împlinirii a 20 de ani de domnie (vicennialia), împăratul Constantin cel Mare a oferit părinților sinodali un fastuos ospăț și daruri bogate. Unii istorici sunt de părere că acest ospăț ar fi fost unit cu festivitatea de închidere a sinodului. Cei mai mulți însă cred că ședința festivă de închidere a avut loc la 25 august 325, când împăratul în discursul său impresionant i-a îndemnat încă odată pe episcopi să respecte cele hotărâte la Niceea și să evite discuțiile și neînțelegerile dintre ei.

După plecarea episcopilor la Bisericile lor, împăratul a confirmat hotărârile Sinodului I ecumenic și le-a dat valoare de lege civilă. Ele au fost acceptate și respectate de toate Bisericile din Răsărit și Apus.

Împotriva lui Arie și a adepților lui s-au luat măsuri severe iar scrierile ariene, în special *Thalia*, au fost arse. Împăratul Constantin cel Mare era convins de justetea hotărârilor Sinodului I ecumenic și dorea distrugerea completă a arianismului care a provocat atâta tulburare în Biserică și a pus în pericol chiar unitatea imperiului. Cei care nu respectau

hotărârile acestui sinod și nu subscriau anatematizării lui Arie erau exilați. Astfel, la trei luni după închiderea lucrărilor Sinodului I ecumenic, au fost exilați în Galia și episcopii Eusebiu de Nicomidia, Theognis de Niceea și Maris de Calcedon, care deși au semnat hotărârile sinodului au refuzat să rostească anatema asupra lui Arie și au îndemnat pe arieni să militeze pentru ideile lor.

I.3. Disputele și sinoadele ariene după Sinodul I ecumenic

Rezistența arienilor și drama familiară de la curtea împăratului Constantin cel Mare au făcut ca disputele ariene să continue și după Sinodul I ecumenic.

Fausta, a doua soție a împăratului Constantin cel Mare, dorind să asigure succesiunea la tron a fiilor ei, Constantin al II-lea și Constans, l-a acuzat de trădare pe fiul cel mare al lui Constantin, cezarul Crispus, care a fost condamnat la moarte și executat. Bulversat de acest eveniment, în special după ce mama sa Elena l-a atenționat asupra intrigilor Faustei, împăratul Constantin cel Mare, influențat și de sora sa Constantia care simpatiza pe arieni, a chemat din exil pe episcopii Eusebiu de Nicomidia și Theognis de Niceea, în anul 326. S-a crezut că împăratul intenționează să convoace un nou sinod la Niceea, căci la insistențele celor doi episcopi a fost chemat din exil și Arie, în anul 327. Prin aceste decizii imperiale arianismul se întărea din nou, profilându-se pe trei direcții: *arianismul extremist* sau *radical*, care nega consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, învățând că „El este neasemănător cu Tatăl în toate și după ființă (ὄνόμοιος τῷ Πατρὶ καὶ κατὰ πάντα καὶ κατ' οὐσίαν), adepții fiind numiți *anomei* sau *anomieni* avându-i în frunte pe diaconul Aetius și episcopul Eunomius al Cizicului; *arianismul moderat* sau *semiarianismul*, cu cei mai mulți adepți, avându-l

în frunte pe Eusebiu al Nicomidiei, care afirma că Fiul este „*asemănător după ființă cu Tatăl*” (ὁμοιούσιος τῷ Πατρὶ); „*arianismul omian*”, apărut după anul 358, avându-l în frunte pe Acachie de Cezareea în Palestina, care afirmă că Fiul este „*asemănător cu Tatăl în toate*” (ὅμοιος τῷ Πατρὶ κατὰ Πάντα) sau „*asemănător cu Tatăl după Scripturi*” (ὅμοιος τῷ Πατρὶ κατὰ τὰς Γραφάς). Adepții celor trei direcții, deși se combăteau reciproc, formau adeseori front comun împotriva ortodocșilor care apărau credința mărturisită la Niceea, că Fiul este deoiființă cu Tatăl (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ). Cele mai mari confuzii le provocau semiarienii, care folosind în loc de termenul nicean ὁμοούσιος termenul semiarian ὁμοιούσιος - diferența de scriere constând doar într-o singură literă (ι - iota), induceau în eroare pe credincioși.

În anul 328 împăratul a permis episcopilor Eusebiu de Nicomidia și Theognis de Niceea să-și reia scaunele episcopale pe considerentul că ei au semnat Simbolul niceean iar anatematizarea lui Arie pe care au refuzat-o, nu-și mai are rostul atâta timp cât Arie însuși a fost chemat din exil. Amplificarea ulterioară a disputelor ariene au demonstrat că aceasta a fost o mare eroare a politicii religioase imperiale. Pe de altă parte, Sfântul Ațanasie cel Mare, ales la 8 iunie 328 episcop al Alexandriei, a refuzat primirea lui Arie în comuniunea Bisericii atâta timp cât acesta nu va respecta hotărârile de la Niceea și nu va semna Simbolul de credință niceean.

Sinoadele de la Constantinopol și Antiohia din anul 330. Datorită abilității și influenței episcopului Eusebiu de Nicomidia la curtea imperială, s-a ajuns ca importante scaune episcopale să fie ocupate de arieni astfel încât aceștia dominau sinoadele din Răsărit. Desigur, erau vizate în primul rând punctele de rezistență ortodoxe. Printre apărătorii intransigenți ai Crezului niceean se număra și episcopul Eustatie al Antiohiei. Când Eustatie a intrat în conflict cu Eusebiu al Cezareei Palestinei pe probleme doctrinare, Eusebiu al Nicomidiei a socotit că e

momentul să acționeze pentru înlăturarea episcopului antiohian. Mergând spre Palestina, a trecut prin Antiohia unde a fost primit cu toată cinstea de episcopul Eustatie, după care a vizitat pe toți prietenii arieni. La întoarcere, însoțit de ei a venit la Antiohia, unde a improvizat în anul 330 un sinod pentru judecarea lui Eustatie, acuzat de imoralitate, sabelianism și infidelitate față de familia imperială. Sinodul s-a pronunțat pentru depunerea din scaun a episcopului antiohian iar împăratul l-a exilat la Traianopolis în Tracia, unde a murit probabil în anul 337. După mai multe încercări nereușite ale arienilor de a alege un nou episcop pentru Antiohia, a fost numit Euphronios, protejatul împăratului, creându-se astfel un precedent pentru amestecul curții imperiale în treburile interne ale Bisericii. În felul acesta au fost aleși mulți episcopi care erau mai interesați să obțină bunăvoința împăratului decât să apere interesele Bisericii.

Episcopul Marcel al Ancyrei era de asemenea un apărător devotat al crezului niceean. În acest sens el a scris o lucrare adresată împăratului Constantin cel Mare prin care combătea pe arianul Asterius din Capadocia și pe episcopii semiarieni Paulin de Tyr, Narcis de Neroniada, Eusebiu de Nicomidia și Eusebiu de Cezareea Palestinei. Lucrarea a fost analizată în cadrul unui sinod convocat la Constantinopol în anul 330. Învinit de subordinaționism, episcopul Marcel de Ancyra a fost depus din scaunul episcopal și exilat, în locul lui fiind ales Vasile de Ancyra care a întărit rândurile arienilor.

După eliminarea episcopilor Eustatie al Antiohiei și Marcel al Ancyrei, arienii au declanșat o violentă campanie de denigrare și subminare a personalității Sfântului Ațanasie cel Mare, episcopul Alexandriei, care rămăsese cel mai important apărător al Ortodoxiei niceene în Răsărit. În această campanie arienii s-au aliat cu melitienii din Egipt. O delegație trimisă de episcopul melitian Ioan Arkaph a venit la Constantinopol și l-a învinuit pe Sfântul Ațanasie că a impus egiptenilor un impozit din cămăși de in, că a ordonat preotului Macarie să spargă potirul preotului Ischyrras, hirotonit necanonic și că a dat bani lui Philumenos,

înviniuit de trădare față de împărat. Venind la Nicomidia, Sfântul Atanasie a convins pe împărat că acuzațiile sunt false și a putut reveni la Alexandria în anul 332. La sfârșitul anului 333 sau începutul anului 334 melitienii au lansat o nouă acuzație împotriva Sfântului Atanasie învinuindu-l că l-a asasinat pe episcopul melitian Arsenie de Hypsele. Cenzorul Delmatius, delegat de împărat să ancheteze acest caz, l-a găsit pe episcopul Arsenie în mănăstirea Ptemencyris iar preotul Ischyras a declarat că nu știe nimic legat de spargerea potirului.

În anul 335 se împlineau 30 de ani de domnie ai împăratului (tricennalia) și 10 ani de la Sinodul I ecumenic. Împăratul Constantin cel Mare dorea să restabilească definitiv pacea în Biserica Răsăritului, considerând că cel care nu subscrie Simbolul niceean nu era numai eretic ci și un răzvrătit față de stat. În acest sens a hotărât convocarea unui sinod la Tyr la care să se discute din nou situația bisericească a lui Arie și a adeptilor lui.

Sinoadele de la Tyr și Ierusalim din anul 335. În luna iulie 335 s-au deschis la Tyr lucrările unui sinod convocat de împăratul Constantin cel Mare cu episcopi din Egipt, Libia, Asia și Europa. Împăratul era reprezentat de comisul Flavius Dionysiūs iar sinodaliile erau îndemnați să pună capăt certurilor teologice. Persoana avizată de semiarienii care predominau sinodul era Sfântul Atanasie cel Mare, care fiind învinuit de imoralitate, brutalitate, abuz, infidelitate față de împărat și alte astfel de născociri melitiene și ariene, trebuia să fie depus din scaunul episcopal și exilat. Acest lucru reiese și din modul cum s-au derulat lucrările sinodului și cum a fost alcătuită comisia de anchetă din adversari declarați ai Sfântului Atanasie: Theognis de Niceea, Maris de Calcedon, Macedonius de Mopsuestia, Teodor de Heraclea, Ursaciu de Singidunum și Valens de Mursa, ultimii doi episcopi illyrieni fiind cooptați pentru arianism în timpul exilului lui Arie în Illyric. În aceste condiții Sfântul Atanasie a părăsit sinodul și, însoțit de cinci

episcopi, a sosit la Constantinopol la 30 octombrie 335 pentru a cere audiență la împărat.

Între timp la Tyr sinodaliile pe baza rezultatelor anchetei tendențios efectuate, au hotărât depunerea din scaun și interdicția de a reveni în Alexandria a Sfântului Atanasie.

Răspunzând ordinului împăratului, sinodaliile s-au deplasat la Ierusalim unde au sfințit la 14 septembrie 335 cu mare fast biserica Sfântului Mormânt cu hramul Învierea Domnului, ctitoria lui. După terminarea festivităților, episcopii s-au întrunit într-un nou sinod la Ierusalim pentru a analiza situația lui Arie și a adeptilor lui. Lucrările sinodului s-au desfășurat sub influența scrisorii împăratului care îndemna să fie primiți „cei din jurul lui Arie pe care urâta invidie i-a alungat odinioară din Biserică”, cei care au dat mărturie de Ortodoxia credinței lor în fața lui. De aceea, sinodaliile au reluat comuniunea cu ei pentru că ei mărturisesc tradiția și învățătura apostolilor.

Pentru că Sfântul Atanasie a cerut împăratului să aprobe o confruntare directă cu adversarii săi în fața lui, sinodaliile de la Tyr și Ierusalim trebuiau să vină la Constantinopol. S-au prezentat doar șase episcopi printre care se numărau adversarii direcți ai Sfântului Atanasie: Eusebiu al Nicomidiei, Eusebiu al Cezareei, Valens de Mursa și Ursaciu de Singidunum. Ei n-au mai prezentat învinuirile de la Tyr, ci au declarat că Sfântul Atanasie s-ar fi lăudat că poate opri transportul grâului din Alexandria spre Constantinopol ceea ce ar duce la înfometarea capitalei imperiului. Împăratul dând crezare acestor acuze a ordonat exilarea lui la 5 februarie 336 la Treveri în nordul Galilei, cu aceasta accentuându-se cezaropapismul imperial.

Revoltele din Alexandria nu au dus la schimbarea deciziei de exilare a Sfântului Atanasie, considerat de împărat „un obraznic, un orgolios, un om al discordiei” (cf. Sozomen, *Istoria bisericească*, II, 31). Deoarece sinodaliile arieni hotărâseră la Ierusalim reabilitarea lui Arie, ereticul urma să fie primit în comuniunea Bisericii din Alexandria. Întrucât alexandrinii s-au opus iar episcopul Alexandru al Constantinopolului a ezitat,

împăratul Constantin cel Mare l-a solicitat pe Arie la o nouă întrevedere. Cu această ocazie el ar fi jurat în fața împăratului că nu-i aparține învățătura condamnată la Niceea (cf. Atanasie cel Mare, *Despre moartea lui Arie către Serapion*, P.G. 25, 685-689), a semnat o mărturisire de credință după care a declarat: „Dacă credința ta e ortodoxă, tu ai dreptate să juri, iar dacă nu este cea dreaptă, Dumnezeu să te judece pentru jurămintele tale”. În preziua primirii lui oficiale în Biserica din Constantinopol, Arie traversând orașul însoțit de admiratori a suferit o ruptură de intestine și a murit subit în anul 336. Moartea lui a fost considerată de ortodocși rezultatul pedepsei divine. Îmbolnăvirea și moartea neașteptat de rapidă a împăratului Constantin cel Mare (22 mai 337) a însemnat începutul unei noi faze a disputelor ariene sub împărații Constantin al II-lea (337-340), Constans (337-350) și Constanțiu (337-361).

⁴ *Sinodul de la Sardica din anul 343.* Domnia celor trei auguști a debutat cu un măcel îngrozitor intentat de Constanțiu și pus în aplicare de soldați. Conform informației oferită de istoricul Philostorgius (*Istoria bisericească*, II, 16), împăratul Constantin cel Mare ar fi lăsat un testament care dezvăluia cauza morții lui neașteptate: a fost otrăvit de frații lui vitregi. Astfel au fost masăcrate rudele apropiate ale împăratului excepție făcând cei doi nepoți minori, Gallus de 12 ani și Iulian de 7 ani, care a condus Imperiul Roman după moartea lui Constanțiu, între anii 361-363. În urma întâlnirii din Pannonia din anul 338, împărații constantinieni, crescuți și educați în credința creștină, au hotărât întoarcerea episcopilor exilați la scaunele lor. Chiar înainte de această decizie împăratul Constantin al II-lea i-a permis Sfântului Atanasie să se întoarcă la Alexandria unde a fost primit cu mare entuziasm de clerul și populația orașului, la 23 noiembrie 337. Eusebiu de Nicomidia ajungând episcop a căutat să mențină influența semiarienilor la curtea imperială și, în general, în imperiu. Deoarece Sfântul Atanasie a fost nevoit să părăsească pentru a doua oară Alexandria la 22 martie 339

datorită arienilor, iar semiarienii voiau să câștige episcopatul occidental de partea lor, papa Iuliu (337-352) a întrunit un sinod la Roma în anul 340/341 care s-a pronunțat în favoarea apărătorilor Ortodoxiei niceene - Marcel al Ancyrei, Pavel al Constantinopolului, Asclepios de Gaza, Lucius de Adrianopol și Sfântul Atanasie. Ca răspuns, semiarienii au ținut un sinod la Antiohia prin care căutau să se discolpe pentru decizia de la Ierusalim din anul 335 de a-l primi pe Arie în comunitatea Bisericii. Întrucât s-au format mai multe simboluri de credință și situația Sfântului Atanasie nu era clarificată, s-a convenit convocarea unui nou sinod, la Sardica, ultimul oraș al imperiului occidental condus de Constans și foarte aproape de granița cu imperiul oriental condus de Constanțiu.

Sinodul de la Sardica (Sofia), care s-a desfășurat în toamna anului 343, a întrunit aproape optzeci de episcopi occidentali și illyrieni din cele mai însemnate orașe ale imperiului grupați în jurul venerabilului episcop Osius de Cordoba, și un număr aproximativ egal de episcopi orientali în frunte cu Ștefan al Antiohiei. Din păcate, cele două grupuri nu au ajuns la un consens în ceea ce privește obiectivele sinodului, pentru că episcopii orientali s-au opus participării episcopilor Atanasie al Alexandriei, Marcel al Ancyrei și Asclepios de Gaza la sinod, motivând că ei au fost depuși din scaunele lor de sinoadele anterioare și că situația lor se va discuta din nou. Deci, atâta timp cât sunt încă sub incidența condamnării nu pot participa la sinod. Episcopii occidentali și illyrieni s-au opus și de aceea episcopii orientali s-au retras la Philippopolis în Tracia, unde au ținut un sinod separat, reînnoind condamnările asupra episcopilor Atanasie, Marcel și Asclepios și condamnându-i pe episcopii Iuliu al Romei, Osius de Cordoba, Protogenes de Sardica, Gaudentius de Naissus și Maximinus de Treveri pentru că „datorită lor Marcel, Atanasie și alți nelegiuiți, au putut fi aduși la comuniune.....”, Iuliu al Romei fiind „autorul și cauza tuturor relelor pentru că el mai întâi a deschis poarta comuniunii nelegiuiților și condamnaților și a atras pe alții să înfrângă legile dumnezeiești” (cf. Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum*, III, 27).

Cu toate acestea, episcopii illyrieni și occidentali s-au întrunit într-un sinod și au abordat trei probleme: a. cercetarea sfintei și drepte credințe pe care au stricat-o semiarieni; b. cercetarea situației episcopilor depuși din scaunele lor de semiarieni și legalitatea acestor depuneri; c. cercetarea abuzurilor și violențelor semiarienilor împotriva clerului și credincioșilor care n-au acceptat comuniunea cu arienii sau cu semiarieni.

După ce au fost analizate cu minuțiozitate dosarele de acuzare, sinodalii au constatat că au de-a face cu falsuri și calomnii și au declarat că cei trei episcopi n-au făcut altceva decât să apere crezul niceean și i-au declarat nevinovați. Ca urmare, au hotărât depunerea și excomunicarea episcopilor Grigorie de Alexandria, Vasile de Ancyra și Quintianus de Gaza, cerând credincioșilor să rupă comuniunea cu ei pentru că au ocupat aceste scaune episcopale în mod fraudulos. Împreună cu aceștia au fost excomunicați și alți episcopi arieni, printre care și cei doi illyrieni Valens de Mursa (Osiec) și Ursacius de Singidunum (Belgrad). De asemenea, s-a cerut ca magistratii, guvernatorii și împărații romani să se ocupe cu problemele statului și să nu se amestece în treburile Bisericii, judecând pe clerici sub pretextul că apără Biserica să uneltească împotriva episcopilor.

La propunerea sinodalilor de a se formula un nou simbol de credință care să înlăture divergențele doctrinare, Sfântul Atanasie a motivat că astfel se creează un precedent și arienii vor încerca să modifice mărturisirile de credință ortodoxe. De aceea, sinodalii au renunțat la această propunere.

Sinodul de la Sardica a aprobat un număr de 21 de canoane care priveau alegerea, drepturile și îndatoririle episcopilor. Menționăm aici doar prevederile canoanelor 3, 4 și 5 care fac referire la situația episcopilor depuși din treptă episcopală. Conform unei tradiții mai vechi, episcopul nu poate fi judecat în primă instanță decât de sinodul provinciei căreia aparține. Dacă el nu este mulțumit de sentință, episcopii provinciei respective trebuie să apeleze la episcopul Romei pentru a cerceta cazul. Papa poate anula sentința și judecarea. A doua instanță se face

de episcopii provinciei învecinate, la care pot participa și delegații papei. Dacă se dovedește justetea judecării primei instanțe nu se apelează la a doua instanță și sentința rămâne definitivă. Recursul la Roma n-a fost obligatoriu pentru întreaga Biserică, ci numai pentru provinciile care se aflau sub directa jurisdicție a episcopului roman. În plus, se poate observa că ultimul cuvânt nu-l avea episcopul Romei, ci el putea constata veridicitatea judecării primei instanțe iar în caz contrar nu el dădea sentința finală, ci a doua instanță de judecată pe care papa n-o mai putea contesta.

În încheierea lucrărilor sinodului, părinții sinodali au alcătuit patru scrisori prin care comunicau episcopilor și comunităților creștine rezultatele sinodului de la Sardica. Destinatarii lor erau: toți episcopii Bisericii, Biserica din Alexandria, credincioșii provinciei Mareotis din Egipt (unde s-au făcut anchetele legate de Sfântul Atanasie) și papa Iuliu al Romei.

Deși sinodul de la Sardica a fost considerat la vremea respectivă ca un al doilea sinod ecumenic datorită importanței lui în cadrul disputelor ariene după Sinodul I ecumenic de la Niceea din anul 325, deciziile lui nu au fost respectate decât de episcopatul illyrian și occidental ceea ce a însemnat continuarea disputelor ariene și în deceniile următoare. Episcopatul răsăritean găsindu-se în contradicție cu episcopatul apusean a contribuit la conturarea rivalității religioase dintre Roma și Constantinopol.

Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348-378. Sirmium (azi Mitrovița în Serbia), veche cetate romană așezată la confluența râurilor Bacuntius și Sava, era metropola civilă a provinciei Pannonia Inferior și în același timp capitala prefecturii Illyricum. În secolul al IV-lea ea a servit ca reședință imperială pentru jumătatea răsăriteană a Imperiului Roman. Importanța politică a acestei metropole a influențat și dezvoltarea religioasă mai ales în legătură cu răspândirea creștinismului în provinciile romane sud-dunărene. Din punct de vedere bisericesc Illyricum Occidental cu metropola la Sirmium se afla sub jurisdicția episcopului Romei.

Metropola Sirmium a jucat un mare rol în disputele ariene de la mijlocul secolului al IV-lea datorită episcopului Fotin de Sirmium. Diacon și discipol al episcopului Marcel de Ancyra, care, deși făcea parte din grupul apărătorilor Ortodoxiei niceene, împărțea unele idei din doctrina antitrinitaristă a lui Pavel de Samosata - condamnat ca eretic de sinodul de la Antiohia din anul 268, Fotin de Sirmium învăța că Logosul divin nu este decât rațiunea impersonală a lui Dumnezeu, dilatarea sau extinderea Dumnezeirii care este urmată de contractare sau restrângere. El nu a avut o existență personală înainte de a se întrupa în Hristos și de aceea este numit adeseori Logopater, adică Tată și Cuvânt în același timp. Numai după ce a luat trupul nostru din Fecioara Maria, Logosul a devenit Hristos și Fiul al lui Dumnezeu (cf. *Expunerea macrostihă*, 5, mărturisirea de credință a sinodului de la Antiohia din anul 344). Datorită acestei învățături, Fotin de Sirmium a fost condamnat ca eretic antitrinitar mai întâi de sinodul de la Antiohia, din anul 344, condamnare reînnoită de sinodul de la Mediolanum din anul 345. Bucurându-se de admirația credincioșilor din Sirmium, Fotin nu a putut fi exilat pe moment, ceea ce a provocat o nouă tulburare în sânul Bisericii care a necesitat convocarea mai multor sinoade locale.

Sinodul de la Sirmium din anul 348, ținut de episcopii orientali veniți aici special pentru a-l condamna încă odată pe episcopul Fotin, se părea că aduce împăcarea episcopatului răsăritean cu cel apusean, mai ales că Sfântul Atanasie fusese reabilitat și rupsese comuniunea cu Marcel de Ancyra, datorită înclinației acestuia spre antitrinitarismul modalist al lui Sabeliu. Din nefericire, evenimentele politice l-au adus pe Constantiu, sprijinitorul arianismului, la conducerea întregului Imperiului Roman, așa încât disputele ariene au continuat pe tot parcursul domniei lui și chiar a urmașilor lui.

Episcopii arieni și semiarieni sprijiniți de împărat s-au întrunit într-un sinod la Sirmium în anul 351, unde își stabilise reședința și împăratul Constantiu pentru a urmări operațiunile uzurpatorului Magnus Magnentius care, după ce-i luă locul

împăratului Constans, a ocupat Roma și se îndrepta spre Illyricum. Sinodali au condamnat pentru a cincea oară pe episcopul Fotin, care de această dată a fost exilat din ordinul împăratului, și au aprobat un simbol de credință cunoscut sub denumirea de „prima formulă de credință de la Sirmium”. Formula de credință de la Sirmium evita folosirea termenilor ὁμοούσιος și ὁμοιοούσιος și condamna pe cei care susțin că substanța sau ființa (οὐσία) lui Dumnezeu se dilată sau se restrânge, considerând pe Fiul un rezultat al dilatării ființei lui Dumnezeu și o proiecție a lui în afară, și pe cei care neagă existența Fiului lui Dumnezeu sau afirmă că el a fost creat din nimic sau din altă substanță decât ființa divină, fiind adus la existență prin voința Tatălui ca orice creatură, că a fost un timp când Fiul nu exista. De asemenea, erau condamnați cei care învățau că Tatăl și Fiul sunt doi Dumnezei sau că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt trei Dumnezei. În ceea ce privește raportul dintre Tatăl și Fiul formula de la Sirmium afirmă că Fiul nu este pe aceeași linie cu Tatăl, ci supus Tatălui.

Deși formula prezintă nuanțe subordinaționiste și nu urmează întocmai crezul niceean, a fost considerată de Sfântul Ilarie de Pictavium acceptabilă căci poate fi interpretată în sens ortodox.

Împăratul Constantiu, dorind să impună arianismul în tot imperiul și să asigure astfel unitatea bisericească, a profitat de cererea papei Liberiu (352-366) de a convoca un sinod ecumenic și a convocat un sinod la Arelate în anul 353 și altul la Mediolanum în anul 355 la care sinodali, sub presiunea împăratului, au hotărât condamnarea Sfântului Atanasie al Alexandriei. Dintre apărătorii Ortodoxiei în Occident și-a mai păstrat scaunul episcopal doar bătrânul episcop Osius de Cordoba. Ceilalți au fost depuși și exilați: papa Liberiu al Romei la Bereea în Tracia, Dionisie de Mediolanum în Capadocia, Eusebiu de Vercelli la Scytopolis în Palestina, Lucifer de Cagliari la Germanicia în Siria și Ilarie de Pictavium în Frigia. În aceste condiții însuși Sfântul Atanasie s-a ascuns la monahii din pustiul Tebaidei.

Deoarece episcopul Germinius de Sirmium făcea parte din grupul arienilor extremiști sau anomei care învățau că Fiul este „neascultător în toate și după ființă cu Tatăl” (ὄνόμοιός καὶ κατὰ πάντα καὶ κατ' οὐσίαν τῷ Πατρὶ), cu aprobarea împăratului a ținut un sinod la Sirmium în anul 357 care a aprobat a doua formulă de credință de la Sirmium în anul 357 care a conținut: „Nu există nici o îndoială că Tatăl este mai mare; nu este pentru nimeni nici o îndoială că Tatăl este mai mare decât Fiul în glorie, demnitate, strălucire, maiestate și chiar prin numele de Tată. Nimeni nu ignoră credința universală, care învață că există două persoane, a Tatălui și a Fiului, că Tatăl e mai mare iar Fiul este supus împreună cu toate cele supuse Lui de Tatăl.” (cf. Sfântul Ilarie de Pictavium, *De synodis*, 11).

Pentru a se da o mai mare autoritate acestei formule ariene extremiste și a se distruge complet crezul niceean, împăratul Constanțiu a forțat pe venerabilul episcop Osius de Cordoba să subscrie acestei formule. Bătrânul episcop în vârstă de peste 100 de ani, cu facultățile mintale slăbite, descurajat de exil a cedat nimicind într-o clipă, cum afirma istoricul Sozomen (*Istoria bisericească*, IV, 12) gloria îndelungatei și neclintitei apărări a credinței ortodoxe. Sfântul Atanasie afirmă că Osius și-a retras semnătura înainte de moarte (*Apologia contra arienilor* 89).

Istoricul Philostorgius (*Istoria bisericească*, IV, 3), adept al arianismului, afirmă că însuși papa Liberiu ar fi semnat a doua formulă de credință de la Sirmium. Informația a fost socotită de istoricul Sozomen (*Istoria bisericească*, IV, 15) drept calomnie. Cert este faptul că după doi ani de exil, papa Liberiu a cedat în fața împăratului Constanțiu aderând la prima formulă de credință de la Sirmium din anul 351, rupând comuniunea cu Sfântul Atanasie în primăvara anului 357. Acest lucru reiese din cele patru scrisori ale papei adresate unor episcopi influenți la curtea imperială, păstrate de Sfântul Ilarie de Pictavium, și din afirmațiile Sfântului Atanasie (*Istoria arienilor către monahi*, 41): „Liberius fiind exilat, a cedat după doi ani și amenințat cu moartea a semnat” sau „deși el n-a putut suporta suferința

exilului până la capăt, a rămas totuși în comuniune cu noi doi ani cunoscând uneltirile contra noastră” (cf. *Apologia contra arienilor*, 89). Deși Fericitul Ieronim ne informează că papa Liberius „înving de plictiseala exilului și consimțind la răutatea eretică, a intrat aproape victorios în Roma” (*Cronografia*, an. 354), în realitate papei i s-a permis să părăsească locul exilului dar a rămas la Sirmium pentru că la Roma era papa Felix, favoritul împăratului. Prin urmare, împăratul Constanțiu dorea să impună cu orice preț arianismul în tot imperiul și nu accepta compromisuri, ci aderări exprese la această doctrină.

Formula ariană radicală adoptată la Sirmium în anul 357 a scandalizat nu numai pe ortodocși, ci și pe semiarieni. Sinodul din 12 aprilie 358 de la Ancyra a condamnat arianismul radical iar scrisoarea sinodală însoțită de nouăsprezece anatematisme a fost trimisă întregului episcopat. Episcopul Vasile de Ancyra, unul dintre conducătorii partidei semiariene, a reușit să-l convingă pe împăratul Constanțiu să renunțe la formula anomiană de la Sirmium din anul 357 promovată de Aetius, Eunomius al Cizicului și Eudoxius al Antiohiei, și să susțină formula omiusiană că Fiul este subordonat Tatălui și este asemănător în substanță cu Tatăl.

Astfel, sub președinția episcopului Vasile de Ancyra s-a ținut un nou sinod la Sirmium în vara anului 358 la care au participat episcopi orientali și illyrieni, nelipsiți fiind episcopii servili împăratului, Germinius de Sirmium, Valens de Mursa și Ursacius de Singidunum. Noua formulă de credință, a treia formulă de la Sirmium, era o combinație între formula antiohiană din anul 341 și prima formulă de la Sirmium din anul 351 care promova semiarianismul și care putea fi interpretată și în sens ortodox. Ea primea o și mai mare valoare pentru că a fost semnată și de papa Liberiu care se afla la Sirmium. Ca atare, împăratul i-a permis să se întoarcă la Roma, desigur urmărind prin aceasta să impună noua formulă semiariană și în Apus prin autoritatea lui.

Întrucât a treia formulă de la Sirmium combătea arianismul pur, ea a fost primită cu încredere chiar și de apărătorii Ortodoxiei niceene. Sfântul Atanasie declară: Acei care acceptă toate cele hotărâte la Niceea, dar se îndoiesc de termenul ὁμοούσιος (deoființă), nu trebuie tratați ca adversari. Eu nu combat ca pe ariomani, nici ca pe adversari ai Părinților, ci discut cu ei ca un frate către frații care gândesc ca noi și nu se deosebesc decât în privința unui cuvânt. Mărturisind că Fiul este din ființa Tatălui și nu din altă substanță, că nu este o creatură, ci este Fiul adevărat și natural, unit din veșnicie cu Tatăl ca Logos și Înțelepciune, ei nu sunt departe de a primi termenul ὁμοούσιος. Astfel este Vasile de Ancyra care a scris despre credință” (cf. Sfântul Atanasie, *Despre sinoadele de la Rimini în Italia și Seleucia în Isauria*, 41).

În această atmosferă generală favorabilă celei de-a treia formule de la Sirmium s-a propus de către episcopul Vasile al Ancyrei convocarea unui sinod ecumenic la care să se confirme această formulă de credință. Totuși arienii anomei l-au convins pe împăratul Constanțiu că pentru împăcarea generală ar trebui convocate două sinoade, unul la Rimini în Italia pentru episcopatul apusean și illyrian și altul la Seleucia în Isauria pentru episcopatul răsăritean. Ambele sinoade trebuiau bine pregătite și prin urmare episcopul Marcu de Arethusa a alcătuit a patra formulă de la Sirmium datată la 22 mai 359, cu următorul conținut: „Credem într-unul și adevăratul Dumnezeu, Tatăl atotstiutorul, făcătorul și creatorul tuturor. Și într-Unul Născut Fiul lui Dumnezeu, Care din Dumnezeu S-a născut fără durere, mai înainte de toți vecii, mai înainte de orice putere, mai înainte de cugetarea oricărui timp și de gândirea oricărei substanțe, prin care s-au zidit veacurile și s-au făcut toate, Unul Născut din Unul Dumnezeu, Dumnezeu din Dumnezeu, asemănător Tatălui din Scripturi, a cărui naștere nimeni n-o cunoaște decât Tatăl care L-a născut (...) Iar termenul οὐσία (ființă, substanță), de care Părinții s-au folosit cu simplitate, și pentru faptul că necunoscându-l credincioșii produce scandal, întrucât nu se găsește în Scripturi, păru-mi-s-a bine să-l scoatem și să nu se

mai facă amintire de substanță cu privire la Dumnezeu, deoarece Scripturile nu amintesc nicidecum de substanța Tatălui și a Fiului. Noi mărturisim că Fiul este asemănător Tatălui în toate, precum spun și învață Scripturile”.

Formula omiană a fost confirmată de sinoadele de la Rimini în Italia și Seleucia în Isauria din anul 360. Impusă de împăratul Constanțiu și de episcopatul illyrian, ea a devenit mărturisirea de credință oficială în întreg Imperiul Roman, ceea ce l-a făcut pe Fericitul Ieronim să afirme: „Tot universul a suspinat și a văzut cu mirare că este arian” (*Dialog contra iudeferienilor*, 19). Întrucât formula era echivocă și vagă, producea mare confuzie, iar pentru cei neinițiați în subtilitățile teologice putea fi acceptată atât ca ortodoxă cât și ca ariană. De fapt, împăratul a dorit acest lucru, crezând că astfel va liniști spiritele și va împăca pe ortodocși cu arienii. Din păcate, efectul a fost altul și este marcat foarte bine de Sfântul Ilarie de Pictavium: „noi ne dăm în fiecare an și în fiecare lună câte o formulă de credință, regretăm cele hotărâte, luăm apărarea celor ce se căiesc, anatematizăm pe cei ce rezistă, condamnăm la ai noștrii credința celorlalți, iar la cei străini de noi, condamnăm pe a noastră, încât mâncându-ne unii pe alții (Gal. 5, 15) ne-am nimicit reciproc” (*Cartea a II-a către împăratul Constanțiu*, 5).

În luna ianuarie 360 armata din Galia l-a proclamat august pe cezarul Iulian. Împăratul Constațiu a renunțat la războiul cu persii și a pregătit o campanie de pedepsire a răzvrătiților. Îmbolnăvindu-se de friguri a murit la 3 noiembrie 361 la Mopsucrene în Cilicia, după ce fusese botezat pe patul de moarte de episcopul arian Euzoius al Antiohiei. Iulian (361-363) a intrat triumfător în Constantinopol la 11 decembrie 361, ca singur împărat al Imperiului Roman, fapt acceptat înainte de moarte de însuși împăratul Constanțiu.

Împăratul Iulian, renunțând la creștinism pentru care a și fost numit „apostatul”, a acordat libertate de manifestare tuturor direcțiilor creștine. Deși Ortodoxia a avut de câștigat din aceasta întrucât arianismul pierdea sprijinul imperial, disputele ariene au continuat și după anul 361.

După întoarcerea din al treilea exil, la 21 februarie 362, Sfântul Atanasie a convocat un sinod la Alexandria în luna martie 362. Deși a întrunit un număr mic de participanți, acest sinod a fost considerat cel mai important după Sinodul I ecumenic deoarece a apărut dumnezeirea Fiului și a Sfântului Duh și consubstanțialitatea persoanelor Sfintei Treimi. Deciziile sinodului au fost acceptate de papa Liberiu, de episcopatul apusean și de o parte din episcopatul illyrian, începându-se astfel procesul de reabilitare a Ortodoxiei niceene.

Datorită neutralității religioase a împăratului Valentinian I (364-375) și susținerii ortodoxe a împăratului Gratian (375-383), ortodocșii au reușit să aleagă în principalele metropole ale Apusului și Illyricului episcopi ortodocși, devotați crezului niceean: la Roma pe papa Damasus (366-384), la Mediolanum (Milano) pe Sfântul Ambrozie (373-397), după moartea episcopului arian Auxențiu și la Sirmium pe episcopul Anemius, după moartea episcopului arian Germiniu care împreună cu Valens de Mursa, Ursacius de Singidunum, Gaius din Pannonia și Auxențius de Mediolanum au fost ultimii mari apărători ai arianismului în Illyricum. O oarecare rezistență ariană au mai susținut episcopii Secundian de Singidunum și Palladiu de Ratiaria -(Arcer) sprijiniți de împărăteasa Iustiia, mama împăratului minor Valentinian al II-lea (375-392) asociat la domnie de împăratul Gratian la 22 martie 375.

În prezența împăratului Gratian și sub președinția episcopilor Ambrozie de Mediolanum și Anemius de Sirmium, s-a desfășurat în iulie 378 sinodul ortodox de la Sirmium la care au participat episcopii din Illyricum și nordul Italiei. Acest sinod nu a urmărit numai eliminarea ultimelor rezistențe ariene în Illyricum, ci și combaterea ereziei macedonienilor sau pnevmatomahilor care negau dumnezeirea Sfântului Duh, egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl și cu Fiul, erezie pusă în discuție chiar la sinodul de la Sirmium din anul 351 și combătută prin anatematismele 18-23. Din documentele sinodului s-au păstrat *un rescript* al împăraților Valentinian al II-lea, Valens și Gratian

către episcopii din Asia, Frigia, Caria și Pacația, o mărturisire de credință și o scrisoare sinodală însoțită de douăzeci și patru de anatematisme adresată episcopatului răsăritean. Esența deciziilor dogmatice ale acestui sinod o formează mărturisirea de credință care poate fi considerată a cincea formulă de credință de la Sirmium, pur ortodoxă, cu următorul conținut: „Noi înțelegem (...) că una și aceeași este ființa Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, în trei persoane, adică în trei ipostasuri desăvârșite. Mărturisim după Simbolul de la Niceea că Fiul cel deoființă cu Dumnezeu, S-a întrupat din Sfânta Fecioara Maria, a trăit printre oameni și a împlinit pentru noi toată iconomia, prin nașterea, patimile, învierea și înălțarea Lui la ceruri. Și iarăși va veni dăruindu-ne dumnezeiasca Sa asemănare, fiind Dumnezeu purtător de trup și om purtător de Dumnezeu. Iar pe cei ce înțeleg altfel îi anatematizăm împreună cu cei numiți mai înainte, precum și cei ce nu anatematizează cu adevărat pe cel ce a afirmat că Fiul nu exista mai înainte de naștere sau pe cei ce au scris că El exista mai înainte de naștere prin energie și putere în Tatăl. Căci aceasta se întâmplă cu toate cele create, care n-au existență întotdeauna cu Dumnezeu, fiind născut din veci”. (cf. Teodoret din Cyr, *Istoria bisericească*, IV, 8).

Astfel arianismul în provinciile romane din Illyricum era eliminat, iar sinodalii de la Sirmium din anul 378 au proclamat consubstanțialitatea și egalitatea Fiului și a Sfântului Duh cu Dumnezeu Tatăl. După șaizeci de ani de dispute teologice determinate de erezia lui Arie, Ortodoxia proclamată la Sinodul I ecumenic de la Niceea din anul 325 și susținută cu mari sacrificii de veritabili apărători ca Sfinții Atanasie cel Mare al Alexandriei, Ilarie de Pictavium, Ambrozie de Mediolanum și mulți alții a triumfat. Confruntarea acerbă dintre Ortodoxia niceeană și erezia ariană a creat opere teologice de mare profunzime care mărturisesc și apără dumnezeirea, egalitatea și consubstanțialitatea celor trei Persoane în Sfânta Treime, una și nedespărțită.

Bibliografie:

- Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, trad. de T. Bodogae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1987; Idem, *Viața lui Constantin cel Mare*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, trad. R. Alexandrescu, E.I.B.M.B.O.R., București, 1991; Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri I*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15., trad. D. Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1987; Idem, *Scrieri II*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 16, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988; Sfântul Ambrozie, *Scrieri II*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 53, trad. E. Braniste, D. Popescu și D. Negrescu, E.I.B.M.B.O.R., București, 1994; Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 40, trad. D. Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1994; Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 44, trad. V. Sibiescu, E.I.B.M.B.O.R., București, 1995; N. Popovici, *Primul Sinod ecumenic ținut la Niceea în anul 325*, Arad, 1925; I. Beleută, *Istoricul Sinodului ecumenic de la Niceea*, în „*Revista Teologică*”, nr. 10-11/1925, p. 296-311, nr. 12/1925, p. 364-374 și nr. 1/1926, p. 3-10; I. Rămureanu, *Sinodul I ecumenic de la Niceea. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul niceean*, în „*Studii Teologice*”, nr. 1-2/1977, p. 15-60; Idem, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I ecumenic până la moartea lui Arie*, în „*Studii Teologice*”, nr. 1-2/1961, p. 13-31; Idem, *Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanța lui pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-daco-romani*, în „*Studii Teologice*”, nr. 3-4/1962, p. 146-182; Idem, *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358. Condamnarea lui Fotin de Sirmium*, în „*Studii Teologice*”, nr. 5-6/1963, p. 266-316; C. Voicu, *Problema homoousius la Sfântul Atanasie cel Mare*, în „*Mitropolia Olteniei*”, nr. 1-2/1963, p. 3-20; I. Oritz de Urbina, *Nicee et Constantinople*, Paris, 1963; H. G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, 2 vol. Berlin-Leipzig, 1934-1935; H. Vogel, *Das Nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie*, Berlin-Stuttgart, 1963; N. Chifăr, *Ortodoxia în confruntare cu arianismul. Episcopatul apusean în apărarea crezului niceean*, în „*Analele științifice ale Universității Al. I. Cuza-Iași*”, Teologie, tom IV, 1997-1998, p. 187-202.

II. SINODUL AL II-LEA ECUMENIC DE LA CONSTANTINOPOL (381)

II.1. Teologia pnevmatologică premergătoare sinodului

Sinodul al II-lea ecumenic, ținut la Constantinopol în perioada mai-iulie 381, a combătut și condamnat erezia pnevmatomahilor sau pnevmatomahismul.

Pnevmatomahismul, termen format din combinarea cuvintelor grecești Πνεῦμα = Duh și μάχη = luptă, înseamnă o învățătură greșită care combate adevărul despre Duhul Sfânt. Mai precis, pnevmatomahii negau dumnezeirea, egalitatea și consubstanțialitatea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul. Interpretând greșit textul din Epistola către Evrei 1, 14, pnevmatomahii au ajuns la concluzia că Duhul Sfânt este doar un „Duh slujitor”, superior naturii spirituale a îngerilor, o creatură a Tatălui, căci prin cuvântul „toate” din formularea „toate printr-însul s-au făcut” (In. 1, 3) se cuprinde implicit și Duhul Sfânt. De asemenea, ei argumentau că nu se spune nicăieri în Sfânta Scriptură că „Duhul este Dumnezeu” iar expresia „Duh este Dumnezeu” (In. 4, 24) nu înseamnă altceva decât că Dumnezeu este duh dar nu că tot cel ce este duh este și Dumnezeu. Ei nu făceau însă corelația cu un alt cuvânt biblic din care rezultă dumnezeirea Duhului Sfânt: „Domnul este Duhul” (2 Cor. 3, 17), ci argumentau mai departe că dacă Duhul Sfânt este Dumnezeu atunci El este ori Tată ori Fiul, dar pentru că nu

este nici unul nici celălalt, atunci El este un simplu spirit. Se încerca stabilirea unor raporturi familiale în Sfânta Treime după modelul celor umane. „Dacă Sfântul Duh nu este creat, atunci El este sau fratele lui Dumnezeu-Tatăl sau este Tatăl Celui Unuia-Născut, Iisus Hristos, sau este Fiul lui Hristos sau nepotul lui Dumnezeu-Tatăl sau Fiul lui Dumnezeu, dar atunci Domnul Iisus Hristos nu va mai fi Fiul Cel Unui-Născut, întrucât are un frate” (cf. Didim din Alexandria (cel orb), *Despre Sfântul Duh*, 62). Deci, dacă Duhul Sfânt își are existența în Ființa Tatălui ca și Fiul, atunci în Sfânta Treime se află doi frați, deoarece Fiul și Duhul Sfânt sunt cei doi fii ai Tatălui (cf. Didim din Alexandria, *Despre Sfânta Treime*, II, 5).

Observăm că pnevmatomahii nu aveau o învățătură despre Sfântul Duh bine conturată, iar toată argumentarea lor urmărea să demonstreze că Duhul Sfânt este o creatură, care ocupă o poziție intermediară între Dumnezeu și creaturi, și care nu poate fi adorată ca Dumnezeu pentru că nu este egal și consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul. O formulare scurtă a doctrinei lor s-ar putea exprima prin afirmația episcopului pnevmatomah Eustație al Sevastei: „Eu n-aș cuteza să afirm despre Duhul Sfânt nici că este Dumnezeu, nici să-l socotesc o creatură” (cf. Socrate, *Istoria bisericească*, II 45).

Inițiatorul pnevmatomahismului este considerat episcopul arian *Macedonie al Constantinopolului* (342-346; 351-360), după din scaunul episcopal de la Constantinopol în anul 360. După numele lui, pnevmatomahii au fost numiți macedonieni iar apoi maratonieni după numele diaconului *Maratoniu* hirotonit de Macedonie episcop de Cizic în anul 356 și după de sinodul de la Constantinopol din anul 360, împreună cu Eustație al Sevastei.

Prima mențiune despre apariția unei noi erezii care neagă dumnezeirea Sfântului Duh, egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl și cu Fiul, s-a făcut la sinodul de la Sirmium (azi Mitrovița - Serbia) din anul 351, care prin anatemele 19, 21 și 23 condamnă pe cei care nu-l recunosc pe Sfântul Duh ca a treia persoană a Sfintei Treimi, egal și consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul. Împotriva ereziei pnevmatomahilor, care nu era altceva

decât o extindere a arianismului la a treia persoană a Sfintei Treimi, s-au ridicat Sfinții Părinți din a doua jumătate a secolului al IV-lea care prin lucrările lor, adevărate perle ale literaturii teologice patristice, au apărat dumnezeirea, egalitatea și consubstanțialitatea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul.

† *Sfântul Atanasie cel Mare* (†373), scriind din exil prietenului său, episcopul Serapion de Thmuis, în Egipt, în anul 359, îi comunică acestuia că unii dintre cei care au renunțat la arianism învățau că Duhul Sfânt este doar o creatură, un spirit slujitor care se deosebește de îngeri numai prin grad. Această erezie trebuie condamnată pentru că după cum Fiul nu poate fi despărțit de Tatăl, tot așa nici Duhul Sfânt nu poate fi despărțit de Tatăl și de Fiul, căci astfel s-ar desființa unitatea Sfintei Treimi. Sfântul Duh, adaugă el, purcede de la Tatăl și fiind propriu Fiului se dă prin Acesta apostolilor și tuturor celor ce cred în El. (cf. Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistola I către Serapion*, 2).

Revenind în Alexandria la 21 februarie 362, Sfântul Atanasie a întrunit un sinod în luna martie pentru a clarifica și defini învățătura despre dumnezeirea și raportul de reciprocitate a persoanelor Sfintei Treimi. Referindu-se la persoana Sfântului Duh sinodalii au apărat consubstanțialitatea Lui cu Tatăl și cu Fiul folosind expresia „deoființă cu Tatăl și cu Fiul” - (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ). Scriind antiohienilor, sinodalii de la Alexandria le cereau să recunoască în Sfânta Treime o singură Dumnezeire și că Duhul Sfânt nu este o creatură sau ceva străin, ci propriu și nedespărțit de ființa Fiului și a Tatălui (cf. Sfântul Atanasie cel Mare, *Tomosul către antiohieni*, 3 și 5). Un nou sinod convocat de Sfântul Atanasie la Alexandria în timpul împăratului Jovian (363-364) a condamnat pe pnevmatomahii care învățau că Sfântul Duh este „o creatură și o făptură făcută prin Fiul” (κατίσμα εἶναι καὶ Ποίημα διὰ τοῦ Υἱοῦ γεγενός). (cf. Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistola către Jovian*, 6).

Sfântul Vasile cel Mare (†379), arhiepiscopul Cezareei Capadociei, scria papei Damasus (366-384) în anul 371 că unii arieni combat și dumnezeirea Sfântului Duh. Deși mărturisea ferm dumnezeirea și egalitatea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul,

el a evitat să folosească în acest context termenul ὁμοούσιος considerând că acesta a fost consacrat de Sinodul I ecumenic pentru a exprima consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl. În anul 372 a avut o întrevvedere cu episcopul Eustatie al Sevastei în legătură cu învățătura despre Duhul Sfânt. Cu toate că Eustatie a promis că va renunța la erezia pnevmatomahilor, în anul 373 a reluat comuniunea cu ei devenind chiar conducătorul lor, după cum menționează Sfântul Vasile într-o scrisoare adresată episcopatului apusean în anul 377. Desigur, el făcea referire la formula adoptată la sinodul pnevmatomahilor ținut la Cizic în anul 376, semnată și de Eustatie al Sevastei, prin care nu se mai mărturisea consubstanțialitatea ὁμοουσία, ci asemănarea în substanță - ὁμοιος κατ' οὐσίαν a Fiului cu Tatăl, iar Duhul Sfânt era trecut în rândul creaturilor.

La cererea prietenului său, episcopul Amfilohie de Iconiu, Sfântul Vasile a combătut pe pnevmatomahi în lucrarea *Despre Sfântul Duh*, scrisă între anii 374-375. Și în această lucrare în care se mărturisea dumnezeirea, egalitatea și consubstanțialitatea persoanelor Sfintei Treimi, Sfântul Vasile evită să folosească termenul ὁμοούσιος cu referire la persoana Duhului Sfânt, ci preferă termenul ὁμότιμος (de aceeași cinstitie) considerând că dacă se învață despre aceeași adorare adusă și Duhului Sfânt ca și Tatălui și Fiului, se mărturisește implicit dumnezeirea și deoființimea Lui cu Tatăl și cu Fiul. Se pare că ezitarea Sfântului Vasile era motivată de considerente de ordin practic pentru a nu redeschide discuțiile legate de adoptarea termenului niceean ὁμοούσιος, prin care spera să-i câștige pe adversarii săi arieni. De altfel, Sfântul Vasile în Epistola a VIII-a învață clar că Duhul Sfânt este egal și nu inferior Tatălui și Fiului, și că noi „trebuie să mărturisim că Tatăl este Dumnezeu, Fiul, Dumnezeu, Duhul Sfânt Dumnezeu și deoființă (ὁμοούσιος) cu Tatăl și cu Fiul.

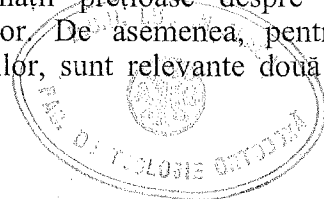
Pnevmatomahismul a fost combătut de Sfântul Vasile și în lucrarea *Contra lui Eunomiu* (II, 32, 33), un arian extremist care învață că Fiul este creatura Celui nenăscut, adică a Tatălui, iar Paracletul sau Duhul Sfânt este creatura Celui Unul-Născut, adică a Fiului.

Sfântul Epifanie de Salamina în Cipru (†403) a combătut pe ereticii pnevmatomahi în lucrarea *Panarion sau Contra tuturor ereziilor* (cap. 77) scrisă în anul 377.

Sfântul Grigorie de Nazianz (†390) a înfierat cu vehemență erezia pnevmatomahilor în *Cuvântarea a V-a teologică*, ultimul din ciclul celor cinci cuvântări rostite în Biserica „Învierii” din Constantinopol în anul 380. Deși încearcă să-și menajeze adversarii cu intenția de a-i câștiga pentru Ortodoxie, el nu evită să-l mărturisească pe Sfântul Duh consubstanțial cu Tatăl și să declare fără echivoc: „Să preamărim pe Dumnezeu-Tatăl și pe Dumnezeu-Fiul și pe Dumnezeu Duhul Sfânt, trei ipostasuri, dar o dumnezeire, neîmpărțită în slavă, în cinstitie, în ființă și Împărăție (...) Să ne închinăm Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, o unică dumnezeire și putere” (cap. 28 și 33).

Sfântul Grigorie de Nyssa (†394) a combătut pe pnevmatomahi în tratatul intitulat *Despre Sfântul Duh contra pnevmatomahilor macedonieni* compus în anul 380. Apărând consubstanțialitatea și egalitatea persoanelor Sfintei Treimi el învață: „Precum Tatăl este substanță sau ființă (...), Fiul este substanță, Duhul Sfânt este substanță, dar nu sunt trei substanțe, tot așa Tatăl este Dumnezeu, Fiul este Dumnezeu, Duhul Sfânt este Dumnezeu, dar nu sunt trei Dumnezei. Căci unul și același este Dumnezeu deoarece El are o singură și aceeași ființă, cu toate că fiecare dintre persoane se numește ființă, existentă și Dumnezeu” (*Contra elinilor despre noțiunile comune*, P.G. 45, 177A).

Cea mai bună lucrare a antichității creștine referitoare la Sfântul Duh aparține lui *Didim din Alexandria* sau *Didim cel orb* (†398). Cunoscând învățătura pnevmatomahilor dintr-o lucrare eretică din care citează de mai multe ori în tratatul *Despre Sfântul Duh* și în cartea a II-a a lucrării *Despre Sfânta Treime*, prima scrisă înainte de anul 381 iar a doua după anul 381, Didim a combătut cu argumente precise pe pnevmatomahi, oferindu-ne în același timp informații pretioase despre fundamentarea teologică a doctrinei lor. De asemenea, pentru cunoașterea doctrinei pnevmatomahilor, sunt relevante două dialoguri care



formează un tratat intitulat *Contra macedonienilor*, atribuit lui Didim cel orb, alcătuit între anii 380-390, din care după toate probabilitățile s-a inspirat scriitorul alexandrin la alcătuirea tratatului *Despre Sfânta Treime*. Aici este redat textul unui *Dialog macedonian* pentru a oferi cititorilor informații precise despre doctrina și argumentele pnevmatomahilor. La acestea trebuie adăugate și cele cinci *Dialoguri pseudo-atanasiene despre Sfânta Treime* care redau dialogul dintre un ortodox și un eretic pnevmatomah.

Pnevmatomahismul a fost cunoscut și combătut și de episcopatul apusean începând cu anul 378. În scrisoarea sinodală a sinodului de la Sirmium din anul 378 episcopii illyrieni și occidentali acuzau pe episcopii din provinciile orientale Asia, Frigia, Caria și Pacatia pentru că despart pe Sfântul Duh de Tatăl și de Fiul, și nu acceptă consubstanțialitatea, egalitatea și dumnezeirea celor trei persoane ale Sfintei Treimi (cf. Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, IV, 9).

Sinodul convocat și prezidat de papa Damasus la Roma în anul 380 a condamnat printre alte erezii și pe cea a pnevmatomahilor. Relevante pentru pnevmatologia apuseană sunt în acest context anatemele 16-20.

„Dacă cineva nu va mărturisi că Duhul Sfânt este cu adevărat și real ca și Fiul, din substanța dumnezeiască și Dumnezeu adevărat, să fie anatema”.

„Dacă cineva nu va mărturisi că Duhul Sfânt poate toate, cunoaște toate și este pretutindeni ca și Fiul și Tatăl, să fie anatema”.

„Dacă cineva nu va mărturisi că Tatăl a creat toate, adică cele văzute și cele nevăzute, prin Fiul și Sfântul Duh, să fie anatema”.

„Dacă cineva nu va mărturisi că una este Dumnezeirea, puterea, maiestatea, tăria, mărirea, stăpânirea și împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, că au o singură voință și un adevăr, să fie anatema”.

Chiar dacă s-a inspirat din scrierile pnevmatologice ale Sfinților Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare și ale lui Didim din Alexandria, *Sfântul Ambrozie al Milanului* (†397) în lucrarea

Despre Sfântul Duh alcătuită la cererea împăratului Grațian (378-383) în anul 381, combate pe ereticii pnevmatomahi și susține cu argumente scripturistice și patristice dumnezeirea și consubstanțialitatea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul. De asemenea, s-a ocupat de combaterea pnevmatomahismului și *Sfântul Niceta de Remesiana* (366-414) în tratatul *Despre Sfântul Duh* scris după anul 381.

☉ Observăm că atât episcopatul răsăritean cât și cel apusean era preocupat de combaterea pnevmatomahismului, deoarece considera, pe de o parte, că prin aceasta se dă lovitura de grație arianismului care încerca să se mențină sub o formă voalată prin noua erezie, iar pe de altă parte, dorea să evite un conflict de proporția celui cu arienii, eliminând noua erezie încă din starea ei incipientă.

Evenimentele politice din anul 378 au cauzat modificări neașteptate în conducerea imperiului. Bătălia de la Adrianopol, din 9 august 378, s-a soldat cu o strălucită victorie a goților împotriva armatei romane din Orient când însuși împăratul Valens (364-378) a fost ucis. Împăratul Grațian (373-383), augustul Occidentului după ce a condus un an întreg Imperiul Roman, l-a proclamat august al Orientului pe generalul de origine spaniolă Teodosie (379-395) la Sirmium, la 19 ianuarie 379. Pe lângă jumătatea orientală a Imperiului Roman, Teodosie a primit și cele două diocenze orientale ale profetului Illyricum, Macedonia și Dacia Aureliană. Noul împărat și-a stabilit reședința la Tesalonic. Stăpânirea lui Teodosie asupra Macedoniei și Daciei Aureliana a durat numai un an pentru că la 8 septembrie 380 cei doi auguști întâlnindu-se din nou la Sirmium au convenit ca aceste provincii să fie reintegrate în marea prefectură a Occidentului. Illyricul oriental, cum erau numite cele două provincii, au fost trecute iarăși în componența Imperiului Roman de Răsărit după moartea împăratului Teodosie cel Mare (395) iar în anul 427 sau 437 au fost anexate Orientului și provinciile Pannonia Inferior cu metropola Sirmium și Pannonia Superior, ambele din Illyricul Occidental.

Din punct de vedere bisericesc, provinciile Illyricului occidental și Illyricului oriental aparțineau jurisdicțional

scaunului episcopal din Roma. Numai Moesia Inferior și Scythia Minor au aparținut dintotdeauna Bisericii din Constantinopol. Odată cu modificările succesive ale graniței dintre Imperiul Roman de Răsărit și Imperiul Roman de Apus au apărut atât complicații de ordin politic cât și de ordin bisericesc, dând naștere la *problema jurisdicției bisericești a Illyricului*.

Prima măsură luată de împăratul Teodosie pe linie religioasă a fost renunțarea la titlul păgân de „pontifex maximus” și refuzul de a mai purta mantie albastră împodobită cu stele, simbolul pontificatului păgân. Exemplul lui a fost urmat de Gratian, împăratul Imperiului Roman de Apus, în anul 382. Îmbolnăvindu-se grav, împăratul Teodosie a primit botezul la Tesalonic de la episcopul Ascholius, în ianuarie 380. La 28 februarie 380 el a promulgat un edict decisiv pentru susținerea Ortodoxiei niceene cu următorul conținut:

„Toate popoarele supuse autorității noastre trebuie să mărturisească credința pe care dumnezeiescul Apostol Petru a transmis-o romanilor, răspândită de la el până acum, pe care o urmează papa Damasus și episcopul Petru al Alexandriei, bărbat de o sfințenie apostolică. Aceasta înseamnă să credem, după rânduiala apostolică și învățătura evanghelică, într-o singură Dumnezeire a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, de aceeași mărime în Sfânta Treime.

Potrivit acestei legi, poruncim să se cinstească numele creștinilor adevărați (nomen christianorum), iar pe ceilalți nefericiți și nebuni îi socotim loviți de infamia rătăcirii eretice și nici locurile lor de întâlnire nu au dreptul să primească numele de biserici (ne conciliabula eorum Ecclesiarum nomen accipere). Dumnezeu se va răzbuna pe ei, apoi și noi înșine” (cf. *Codex Theodosianus*, XVI, I, 2).

Edictul a fost reinnoit la Constantinopol la 10 ianuarie 381. Acesta ne îndreptățește să-l considerăm pe împăratul Teodosie creatorul Imperiului Roman creștin.

II.2. Sinodul al II-lea ecumenic

Sprijiți de împăratul Valens, arienii ocupaseră în Constantinopol majoritatea bisericilor și scaunul episcopal. Prin Eunomiu al Calcedonului, arian extremist, politica religioasă a arienilor în capitală era și mai puternic susținută. De aceea, clerul și credincioșii ortodocși dorind să aibă un patriarh ortodox erudit, au trimis o delegație la mănăstirea Sfânta Tecla din Seleucia unde se retrăsese Sfântul Grigorie de Nazianz încă din anul 375, cerându-i să preia scaunul episcopal din Constantinopol. Întrucât Sfântul Grigorie fusese hirotonit ca episcop titular pentru Sasima, o mică localitate din Capadocia, de către Sfântul Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei, venirea sa în Constantinopol și acceptarea scaunului episcopal de aici au fost considerate drept încălcarea unei prevederi canonice, conform căreia se interzicea unui episcop titular să părăsească o eparhie mai mică pentru a ocupa o eparhie mai mare și mai importantă. Cert este faptul că el n-a ocupat scaunul episcopal de la Sasima al cărui titular formal era din anul 371, iar transferarea lui la Constantinopol s-a făcut cu consimțământul mai multor episcopi (cf. Socrate, *Istoria bisericească*, V, 6).

La Constantinopol a redeschis biserica Anastasis (Învierea) ca biserică episcopală unde a rostit în anul 380 celebrele *Cinci cuvântări teologice*, care au trezit admirația multora dar și invidia adversarilor.

Episcopul Petru al Alexandriei (373-381), invidios datorită prestigiului pe care și-l contura scaunul episcopal din Constantinopol prin erudiția Sfântului Grigorie, a încercat să-l impună ca episcop pe Maxim Cincul, omul lui de încredere, care prin perfidie și duplicitate reușise să câștige bunăvoința episcopului capitalei. În vara anului 380, când Sfântul Grigorie era bolnav, un grup de episcopi egipteni trimiși de episcopul

Petru al Alexandriei, care considerau scaunul episcopal din Constantinopol încă vacant, iar pe Sfântul Grigorie un intrus care încalcă normele canonice, au hirotonit chiar în biserica Anastasis pe Maxim Cincul ca episcop. Acest eveniment condamnabil a intrigat clerul și pe credincioșii ortodocși din Constantinopol, revolta lor obligându-l pe Maxim Cincul să se refugieze la Tesalonic, de unde a fost expulzat de către împăratul Teodosie cel Mare. După ce a încercat să ocupe scaunul episcopal din Alexandria, complotând împotriva episcopului Petru, a plecat la Roma. Neputând să câștige de partea sa nici pe papa Damasus nici pe sinodali de la Aquileea din anul 381, Maxim Cincul și-a pierdut urma.

În această situație Sfântul Grigorie intenționa să părăsească orașul dar a fost împiedicat de cler și credincioși care apreciau nu numai elocința sa, ci mai ales rezistența sa împotriva grupărilor ariene și pnevmatomahe în apărarea Ortodoxiei: „Dacă pleci, vei duce cu tine Treimea”, au fost cuvintele care l-au determinat să rămână pentru a slăbi puterea pnevmatomahilor.

Împăratul Teodosie cel Mare, stabilindu-și reședința la Constantinopol unde a fost primit cu mare fast la 24 noiembrie 380, a cerut episcopilor arieni Demofit al Constantinopolului și Luciu al Alexandriei, ori să accepte credința niceeană, ori să renunțe la scaunele lor episcopale. Întrucât cei doi episcopi au ales a doua variantă, la Constantinopol a fost întronizat ca episcop Sfântul Grigorie de Nazianz, la 27 noiembrie 380, iar la Alexandria a fost ales episcopul Timotei (381-385).

Întronizarea fastuoasă nu a rezolvat definitiv situația Sfântului Grigorie. Ea trebuia rezolvată în cadrul unui sinod.

Ideea convocării unui sinod general care să întrunească episcopii din Răsărit și din Apus era susținută de ambii auguști pentru a fi eliminate ultimile rezistențe ariene și a fi condamnată erezia pnevmatomahilor. Suspiciunea și răceala instaurată între episcopatul occidental și cel oriental în urma disputelor ariene făcea aproape imposibil un dialog eficient în cadrul sinodal. De aceea, s-a ajuns la concluzia că cei doi auguști să convoace în

sinoade separate episcopii din provinciile subordonate lor. Astfel împăratul Grațian, sfătuit de Sfântul Ambrozie de Mediolanum pregătea convocarea unui sinod la Aquileea în toamna anului 381 care să întrunească episcopii occidentali și illyrieni. La rândul său, împăratul Teodosie cel Mare a convocat episcopatul răsăritean într-un sinod general pentru a confirma învățătura ortodoxă stabilită la Niceea în anul 325, să condamne erezia pnevmatomahilor și să aprobe alegerea Sfântului Grigorie de Nazianz ca episcop al Constantinopolului.

La sinodul de la Constantinopol din anul 381 au participat 150 de episcopi, în majoritate răsăriteni, excepție făcând câțiva episcopi din dioceza Macedonia în frunte cu Ascholiu al Tesalonicului, care aflându-se sub jurisdicția Bisericii Romei putea reprezenta la sinod pe papa Damasus. Ceilalți episcopi illyrieni și apuseni urmau să se întrunească în sinodul de la Aquileea. Cu toate acestea, sinodul de la Constantinopol din anul 381 a fost recunoscut ca Sinodul al II-lea ecumenic datorită importanței deciziilor dogmatice formulate de el și recunoscute unanim de întreaga Biserică.

Dintre episcopii mai reprezentativi prezenți la acest sinod amintim: Meletie al Antiohiei, Timotei al Alexandriei, Chiril al Ierusalimului, Diodor de Tars, Grigorie de Nyssa și Petru de Sevasta, frații Sfântului Vasile cel Mare (†379), Amfilohie de Iconiū, Gerontius sau Terentius de Tomis - Constanța în Scythia Minor, Martyrius de Marcianopolis (Devna în Bulgaria) și fără îndoială Sfântul Grigorie de Nazianz ca episcop al Constantinopolului la primele ședințe ale sinodului. Au mai participat și 36 de episcopi pnevmatomahi în frunte cu Eleusius de Cizic și Marcian de Lampsac, pe care împăratul Teodosie și Sfântul Grigorie de Nazianz sperau să-i câștige pentru Ortodoxie.

Președinția sinodului a fost asigurată mai întâi de episcopul Meletie al Antiohiei, apoi după moartea acestuia, la sfârșitul lunii mai, de Sfântul Grigorie de Nazianz ca episcop al Constantinopolului, iar după retragerea acestuia (probabil la 30 iunie) de Nectarie, noul episcop al Constantinopolului.

Lucrările sinodului s-au deschis la începutul lunii mai 381, împăratul Teodosie cel Mare fiind reprezentat de consuli Eucharis și Evagrie.

Înainte de a discuta problemele teologice, sinodali au analizat canonicitatea alegerii Sfântului Grigorie de Nazianz ca episcop al Constantinopolului. În primul rând ei au invalidat hirotonia lui Maxim Cincul și hirotoniile făcute de acesta. Deși canonul 15 al Sinodului I ecumenic, Niceea 325, și canoanele 1, 2, 11 și 12 ale Sinodului de la Sardica din anul 343 interziceau transferările episcopilor titulari dintr-o eparhie în alta pentru a stopa proliferarea unor vicii ca interesul, ambiția, arghirofilia sau mândria, sinodali de la Constantinopol au considerat că nu se pot imputa Sfântului Grigorie astfel de porniri, iar alegerea lui în scaunul episcopal de la Constantinopol a fost motivată de erudiția și verticalitatea ortodoxă a acestuia. Ca urmare, ei l-au recunoscut în unanimitate ca episcop al Bisericii Constantinopolului.

După moartea episcopului Meletie al Antiohiei președinția sinodului a preluat-o Sfântul Grigorie. El a încercat să pună capăt schismei antiohienă susținând recunoașterea lui Paulin ca episcop al Antiohiei. Paulin fusese hirotonit episcop de Lucifer de Cagliari încă din anul 362 în condiții necanonice, reprezentând partida ortodoxă rigoristă din Antiohia formată după înlăturarea lui Eustatie al Antiohiei, de arieni în anul 330. Pentru a pune capăt schismei, Meletie și Paulin s-au înțeles ca în locul celui care va muri întâi să nu se aleagă un nou succesor, ci să rămână titular cel rămas în viață. Așa se înțelege de ce Paulin era sprijinit și de Sfântul Grigorie și de Biserica Romei, Biserica Alexandriei și de Sfântul Ambrozie de Mediolanum. Din păcate, episcopatul antiohian îl considerau un impostor, hirotonit necanonic și l-au ales ca episcop pe Flavian, schisma antiohiană prelungindu-se încă mai mulți ani. Sfântul Grigorie, un om al păcii și al bunei cuviințe, marcat de atmosfera agitată în care se evidentiau pornirile pătimase ale oamenilor remarcă plin de amărăciune: „Episcopii strigau din toate părțile, popor de gaite strănse la un loc, se auzeau vociferările tinerilor, era o nouă

tribună, uragan care suflă pulberea, aprinderea spiritelor, cărora nimeni dintre cei desăvârșiți în respectul față de Dumnezeu și de vrednicia episcopală, n-ar fi consimțit să le răspundă. Fierbeau în dezordine sau săreau deodată cu toții ca viespile drept în față. Bătrânii venerabili îi urmau în loc să-i mustre pe cei tineri.” (Sfântul Grigorie de Nazianz, *Despre viața sa*, vers. 1680-1688).

Marcat profund de aceste evenimente, dezinteresat pentru lucrările sinodului și cuprins de nostalgia liniștii de la Nazianz, Sfântul Grigorie s-a confruntat și cu refuzul episcopilor egipteni în frunte cu Timotei al Alexandriei și al episcopilor din Macedonia în frunte cu Acholius al Tesalonicului, abia sosiți la sinod, de a recunoaște canonicitatea alegerii lui ca episcop al Constantinopolului. Egiptenii erau nemulțumiți de alungarea lui Maxim Cincul, protejatul lor, iar Ascholius primise instrucțiuni clare de la papa Damasus împotriva Sfântului Grigorie motivate de respectarea canoanelor, deși în legătură cu Maxim Cincul era întru totul de acord cu constantinopolitanii. În semn de protest ei au refuzat să participe la Sfânta Liturghie oficiată de Sfântul Grigorie, ceea ce însemna o nouă escaladare a conflictului între sinodali și indirect compromiterea sinodului. În aceste condiții, Sfântul Grigorie s-a hotărât să demisioneze și din scaunul episcopal și de la președinția sinodului, a părăsit Constantinopolul probabil la 31 iunie 381, și s-a retras la Nazianz, sacrificându-se ca oarecând proorocul Iona pentru salvarea corabiei, adică pentru pacea Bisericii: „Eu fiind eliberat de mulțimea grijilor, a spus el în cuvântul de despărțire ținut în fața episcopilor, voi dobândi liniștea ce-mi este prietenă, iar voi veți primi de trei ori dorita pace, după o atât de lungă și aprigă luptă. Ne eliberăm astfel de loviturile cele mai absurde, chiar războinice, prin care ne-am combătut unii pe alții și ne-am nimicit propria noastră forță. În felul acesta ne vom bucura în necazuri. Căutați deci un bărbat demn de laudă și înțelept care să suporte mulțimea grijilor și să se poarte bine, pentru a-l alege arhieru”. (cf. Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, V, 8).

În locul lui, sinodali l-au ales pe bătrânul Nectarie (381-397), originar din Tarsul Ciliciei, care era pretor la

Constantinopol. Fiind doar catehumen, a fost mai întâi botezat și apoi hirotonit pe rând diacon, preot și episcop de către Diodor din Tars. Episcopul Chiriac de Adana, în Cilicia, l-a instruit în slujirea arhierescă.

Alegerea lui Nectarie ca episcop al Constantinopolului cu acordul unanim al sinodalilor și al împăratului Teodosie și încredințându-i-se președinția sinodului, părinții sinodali au putut trece la discutarea problemelor teologice.

Discuțiile cu episcopii pnevmatomahi, pe care sinodalii și împăratul căutau să-i câștige pentru Ortodoxie, s-au soldat cu eșec. Respingând crezul niceean și învățătura ortodoxă despre Sfântul Duh, ei au părăsit sinodul.

Deoarece hotărârile dogmatice și simbolul constantinopolitan trădează contribuția unui teolog de mare profunzime iar primele patru canoane nu reflectă influența episcopilor alexandrini, conduce la concluzia că ele sunt rezultatul discuțiilor teologice purtate de sinodali sub președinția și coordonarea teologică a Sfântului Grigorie de Nazianz, iar sub președinția lui Nectarie ele au fost doar definitive.

Actele sinodului s-au pierdut. S-au păstrat: Simbolul de credință constantinopolitan, cele 4 canoane și lista participantilor redactată ulterior.

Deși definiția dogmatică integrală a Sinodului al II-lea ecumenic s-a pierdut, un rezumat al ei este cuprins în *Scrisoarea Sinodului de la Constantinopol din anul 382* trimisă papei Damasus și episcopului apusean, păstrată de istoricul Teodoret de Cyr: „Noi însă, chiar dacă am suferit prigoane, sau necazuri sau amenințări imperiale sau cruzimi ale conducătorilor, sau orice altă încercare de la eretici, ne-am sprijinit pe credința evanghelică, cea întărită la Niceea Bithiniei de către cei trei sute optsprezece Părinți.

Aceasta trebuie să fie primită și de voi și de noi toți cei care nu denaturăm cuvântul credinței celei adevărate, ca una ce este foarte veche și care însoțește botezul.

Ea ne învață să credem în numele Tatălui și a Fiului și al Sfântului Duh, adică să fie crezută o dumnezeire, o putere și o

ființă a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, de o cinstire egală și de împărăție împreună veșnică, în trei ipostasuri desăvârșite, sau în trei persoane complete, ca să nu găsească loc nici erezia lui Sabelie, care amestecă ipostasurile și înlătură astfel însușirile fiecărui ipostas și nici să se întărească blasfemia eunomienilor, arienilor și pnevmatomahilor, după care substanța sau firea sau dumnezeirea se desparte și se introduce astfel în Treimea cea necreată, deofință și împreună veșnică, ceva făcut mai târziu sau creat, sau de o altă fire.

Noi păstrăm neatinsă învățătura despre înomenirea Domnului, neacceptând existența trupului lui Hristos, nici ca fără de suflet, nici ca fără minte omenească, nici necomplet (cum zice Apolinarie), ci știindu-l perfect întru totul, căci este Dumnezeu Cuvântul înainte de veci, dar Care s-a făcut om desăvârșit în zilele cele mai de pe urmă pentru mântuirea noastră.

Acestea sunt, în rezumat, cele despre credința propovăduită de noi fără nici un înconjur. Despre acestea veți putea și mai mult să vă mulțumiți sufletește, dacă o să vă învredniciți să răsfoiți în Tomosul alcătuit de sinodul ținut la Antiohia (379) și în Tomosul compus anul trecut la Constantinopol de către Sinodul II ecumenic.

În acestea noi am mărturisit mai pe larg credința noastră și am făcut și o anatematică scrisă contra ereziilor născocite mai înainte”. (Istoria bisericească, V, 9, 10-13).

Prin urmare, sinodalii de la Constantinopol din anul 381 n-au analizat și condamnat numai diferitele nuanțe ariene și pnevmatomahismul, ci și apolinarismul.

Apolinarie, episcop de Laodiceea, dorind să explice unirea ipostatică a celor două firi, dumnezeiască și omenească, în persoana Mântuitorului Iisus Hristos, folosindu-se de trihotomismul platonice - omul este compus din trup material (σωμα sau σαρξ), suflet animal (ψυχή ἄλογος) și suflet rațional (ψυχή λογική sau νοῦς), a ajuns la concluzia greșită conform căreia la întrupare, Mântuitorul Hristos a primit numai trupul omenesc și sufletul animal iar locul sufletului rațional și nemuritor l-a luat Logosul divin, Cuvântul lui Dumnezeu.

Prin aceasta nu se recunoștea integritatea firii Sale omenești și se relativiza sau chiar distrugea opera Sa mântuitoare.

Simbolul de credință constantinopolitan este o parte a definiției dogmatice a Sinodului al II-lea ecumenic care completează prin adaosuri și corecturi dogmatice și stilistice Simbolul de credință de la Niceea din anul 325. Cele mai importante adaosuri sunt cele cinci articole referitoare la învățătura despre Sfântul Duh, despre Biserică, despre botez, despre învierea morților și viața veșnică.

Articolul 8 mărturisește credința despre dumnezeirea Sfântului Duh, Domnul de viață făcătorul, care își are existența din veșnicie prin purcedere din Tatăl (Τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον), care a vorbit prin prooroci și care este egal și consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul. Părinții sinodali s-au ferit să mai folosească pentru a mărturisi consubstanțialitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul termenul nescripturistic ὁμοούσιος, adoptând formularea patristică doxologică: „Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este adorat și mărit”, prin care de exprimă clar și direct egalitatea, unitatea și consubstanțialitatea celor trei persoane ale Sfintei Treimi.

Articolul 9 mărturisește unitatea, sfințenia, apostolicitatea și sobornicitatea Bisericii așa cum se întâlnește în simbolurile de credință anterioare ale Bisericilor locale.

Articolul 10 mărturisește unicitatea botezului pentru a combate pe cei care nu respectau prevederile Sinodului I ecumenic de la Niceea din anul 325, care rezolvase disputa baptismală din Biserica primară, și pentru a arăta necesitatea absolută a Tainei Botezului pentru a deveni creștin și membru al Bisericii.

Articolul 11 mărturisește credința în învierea morților, învățatură apărută de apologetii creștini în fața filosofiei păgâne.

Articolul 12 mărturisește credința în viața veșnică hărăzită de Dumnezeu celor care vor moșteni împărăția cerurilor.

Corecturile și îndreptările dogmatice pe care sinodali le-au făcut simbolului niceean au fost determinate de experiența Părinților apărători ai Ortodoxiei niceene în confruntare cu interpretările ariene posterioare Sinodului I ecumenic, cât și de

necesitatea combaterii altor erezii. Aceste completări sau reformulări sunt următoarele:

1. „Făcătorul cerului și al pământului”, pentru a-i combate pe marcioniți și manihei, care negau că Dumnezeu este Creatorul lumii materiale.

2. „Mai înainte de toți vecii”, pentru a accentua veșnicia Mântuitorului Iisus Hristos împotriva concepției episcopilor Marcel de Ancyra și Fotin de Sirmium, care învățau că El își are existența numai după nașterea din Fecioara Maria.

3. „S-a pogorât din cer și de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria”, pentru a-l combate pe Apolinarie de Laodiceea care învăța că trupul lui Hristos provine din cer.

4. „S-a răstignit pentru noi în timpul lui Pontiu Pilat și a pățimit și S-a îngropat”, pentru a accentua integritatea corporală a Mântuitorului Iisus Hristos împotriva apolinarismului.

5. „Sade de-a dreapta Tatălui, și a cărui împărăție nu va avea sfârșit”, pentru a combate pe Fotin din Sirmium care nega existența în veșnicie a Fiului ca Dumnezeu-om și pentru a arăta mărirea la care a fost ridicată firea omenească a Mântuitorului Iisus Hristos.

Simbolul de credință constantinopolitan este cel mai prețios tezaur de credință pe care l-a transmis vechea Biserică ecumenică nedespărțită, întrucât el cuprinde, într-o expunere concentrată, scurtă, precisă și substanțială toate adevărurile fundamentale ale Revelației dumnezeiești, toate punctele principale ale credinței adevărate și ale teologiei creștine.

Paternitatea și autenticitatea acestui simbol a fost pusă la îndoială de unii istorici și teologi romano-catolici și protestanți, care, în general, împărtășesc ideea că el este opera Sfântului Epifanie de Salamina (Cipru) inclus în lucrarea *Ancoratus*, scrisă în anul 374, care, la rândul lui, s-ar fi inspirat dintr-un simbol baptismal folosit în Biserica Ierusalimului. Studiul critic elaborat de părintele I. Rămureanu, (*Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381); Învățătura despre Sfântul Duh și Biserică. Simbolul constantinopolitan*, în „Studii Teologice”, 5-6/1969, p. 327-387) evidențiază câteva documente esențiale pentru stabilirea autenticității lui.

1. Scrisoarea de mulțumire trimisă împăratului Teodosie cel Mare de Părinții Sinodului al II-lea ecumenic: „În timpul în care ne-am întrunit la Constantinopol, potrivit scrisorilor înălțimii voastre, mai întâi am reînnoit armonia dintre noi, apoi *am stabilit articole scurte*, confirmând credința Părinților de la Niceea și anatematizând ereziile ivite contra ei, iar pe lângă acestea am stabilit și canoane speciale pentru bunul mers al Bisericii” (*Mansi*, 3, 557).

2. Scrisoarea a II-a a Sfântului Grigorie de Nazianz către preotul Cledoniu, contra lui Apolinarie, scrisă în anul 382: „Deoarece mulți venind la cucernicia ta, caută informații despre credință, și în acest sens mi-ai cerut și mie o definiție scurtă și o normă a credinței mele, am scris cucerniciei tale ceea ce știai și mai înainte de a-ți scrie, că eu n-am preferat niciodată altceva și nici nu pot prefera față de credința de la Niceea, formulată de Sfinții Părinți ce s-au întrunit acolo pentru nimicirea ereziei ariene, ci sunt și voi fi, cu ajutorul lui Dumnezeu, pentru credința aceea niceeană, întregind ceea ce s-a spus de ei, mai puțin cu privire la Duhul Sfânt, căci întru nimic nu se tulbură acesta, deoarece trebuie știut că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt o singură Dumnezeuire, cunoscând că Sfântul Duh este Dumnezeu. (P.G. 37, 193C).

3. Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon (451) despre Simbolul constantinopolitan: ”Credința celor 318 Părinți rămâne neatinsă. Iar față de cei ce se luptă cu Duhul Sfânt confirmă învățătura despre ființa Sfântului Duh formulată mai târziu de cei 150 de Sfinții Părinți adunați în capitală, învățătura pe care aceia au făcut-o cunoscută tuturor, nu ca și când ar fi introdus ceva ce lipsea, ci arătând cu mărturii scripturistice învățătura lor despre Sfântul Duh, contra celor ce au încercat să-i nege stăpânirea”. (*Mansi*, 7, 113 Ab)

4. Canonum Constantinopolitanorum paraphrasis: „A fost convocat acest sinod în timpul împăratului Teodosie cel Mare; în acesta au alcătuit Sfântul Simbol de credință. Căci primul Sinod însă au zis: «Credem și în Duhul Sfânt». Părinții acestui sinod însă au zis: „Credem și în Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul, și cele ce urmează”. (*Mansi*, 3, 575-576).

Prin urmare, autorul menționat mai sus comparând argumentele pro și contra, concluzionează: „Avem certitudinea că originea, paternitatea și autenticitatea Simbolului constantinopolitan nu mai poate fi contestată. El este cu adevărat opera celor o sută cincizeci de Părinți întruniți la Constantinopol la al II-lea Sinod ecumenic în 381, între care se găseau minți luminate, bărbați plini de credință, adânci cunoscători ai Sfintei Scripturi, ai Tradiției și teologiei ortodoxe, ca sfinții Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa și Chiril al Ierusalimului, care au contribuit în mare măsură la compunerea lui”. (Idem, p. 372-373).

Simbolul de credință constantinopolitan, care a constituit fundamentul doctrinar al celorlalte sinoade ecumenice a fost introdus în rândul Sfintei Liturghii mai întâi la Antiohia de patriarhul monofizit Petru Gnafevs sau Fullo, după anul 471, în timpul împăratului bizantin Leon I (457-474).

Patriarhul Timotei al Constantinopolului (512-518) a dispus ca Simbolul niceean să se rostească la fiecare slujbă, înlocuind astfel vechea practică de a fi rostit numai o dată pe an, în Vinerea Patimilor, când catehumenii primeau botezul. În anul 567 împăratul bizantin Iustin al II-lea (565-578) a înlocuit printr-un edict Simbolul noceean cu Simbolul constantinopolitan sau niceo-constantinopolitan, valabil până astăzi în Bisericile Ortodoxe, Simbolul de credință fiind rostit nu numai la Sfânta Liturghie, ci și la toate celelalte servicii religioase.

Canoanele Sinodului al II-lea ecumenic

Deși colecțiile de canoane grecești atribuie Sinodului al II-lea ecumenic 7 canoane, în realitate el a formulat și aprobat numai primele 4 canoane, celelalte 3 fiind adăugate ulterior.

Canonul 1 condamnă toate fracțiunile eretice mai importante din Biserică până la anul 381, și anume: eunomienii sau anomienii, arienii, semarienii, pnevmatomahii, sabelienii, marcelienii, fotinienii și apolinariștii.

Canonul 2 stabilește mai clar drepturile jurisdicționale ale vechilor scaune episcopale din Răsărit, precizând că „episcopii să nu-și întindă jurisdicția asupra altor Biserici în afara hotarelor Bisericilor lor, nici să tulbure Bisericele”.

Canonul 3 nu conferă episcopului Constantinopolului, capitala Imperiului Roman de Răsărit, jurisdicție specială asupra celorlalți episcopi răsăriteni, ci *il scoate de sub jurisdicția mitropolitului de Heracleea și-i conferă întâietate onorifică după episcopul Romei*. El a fost gândit în spiritul canonului 6 al Sinodului I ecumenic (325) care conferea întâietate onorifică scaunelor episcopale de la Roma, Alexandria și Antiohia. Atunci nu a fost amintit și Constantinopolul pentru că el a fost inaugurat și declarat „capitală a Imperiului Roman ca Roma cea nouă”, de către împăratul Constantin cel Mare abia la 11 mai 330. Prin urmare, ierarhizarea onorifică a scaunelor episcopale s-a făcut în funcție de importanța și onoarea politică a marilor metropole din Imperiul Roman și nu după importanța lor religioasă. Când s-a conferit întâietate onorifică scaunului episcopal de la Ierusalim, ținându-se cont de importanța religioasă a acestui oraș, nu s-a știrbit autoritatea mitropolitului de Cezareea, capitala civilă a Palestinei.

Canonul 4 condamnă și declara nulă hirotonia episcopului Maxim Cincul, care a vrut să ocupe prin fraudă spirituală scaunul episcopal din Constantinopol în timpul păstoririi Sfântului Grigorie de Nazianz.

Canonul 5 confirmă primirea tomosului dogmatic al Bisericii Apusului, fiind vorba după toată probabilitatea de tomosul dogmatic al sinodului de la Roma, ținut sub papa Damasus în anul 380, prin care se mărturisește corect învățătura de credință trinitară.

Canonul 6 precizează condițiile în care pot fi judecați episcopii acuzați de eretici și a fost dat de Sinodul de la Constantinopol din anul 382.

Canonul 7 precizează condițiile în care ereticii pot reveni la Ortodoxie și este cuprins în scrisoarea Bisericii din Constantinopol adresată episcopului Martirius al Antiohiei în a doua jumătate a secolului al V-lea.

Datorită canonului 3 Biserica Romei a refuzat timp îndelungat să integreze în colecțiile ei de canoane, dispozițiile canonice ale Sinodului al II-lea ecumenic. Atunci când a făcut-o a adăugat următoarea notă: „Canonul acesta este dintre acelea pe care Scaunul apostolic roman nu l-a primit de la început, ci mult

timp în urmă” (cf. Decretum magistri Gratiani, „Distincto XXII, cap. 3). Papa Grigorie cel Mare (590-604) scria patriarhilor Evloghie al Alexandriei și Anastasie I al Antiohiei, în anul 587, că Biserica Romană nu are până acum acele canoane sau acte ale acestui sinod și nu le-a primit. A acceptat însă acest sinod în ceea ce a definit el contra lui Macedoniu. Delegații papei Adrian al II-lea (867-872) la sinodul de la Constantinopol din anul 869/870, numit Sinodul al VIII-lea Ecumenic, au recunoscut întâietatea scaunului patriarhal de Constantinopol după cel al Romei, prin canonul 21. De asemenea, Sinodul al IV-lea Lateran, ținut sub papa Inocențiu al III-lea (1198-1216) în anul 1215 a recunoscut același lucru prin canonul 15.

Lucrările Sinodului al II-lea ecumenic s-au încheiat la 9 iulie 381. Părinții sinodali, adresând împăratului Teodosie cel Mare o scrisoare de mulțumire prin care îl informau asupra deciziilor dogmatice și canonice ale sinodului, i-au cerut să confirme în scris aceste hotărâri. La 30 iulie 381 împăratul a publicat un edict, la Heracleea, cu următorul conținut: „*Poruncim, spune Teodosie în acest edict, ca toate bisericile să fie imediat înapoiate episcopilor care mărturisesc că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au aceiași maiestate, putere, mărime și strălucire, nefăcând nici o deosebire, printr-o împărțire nelegiuită, ci respectând ordinea Treimei, existența persoanelor și unitatea Dumnezeirii; aceștia vor sta în comuniune și dragoste cu Nectarie, episcopul Bisericii de Constantinopol; cu Timotei al Alexandriei, în Egipt; în părțile Orientului, cu Pelagiu de Laodiceea și Diodor de Tars; în Asia proconsulară și dioceza Asia, cu Amfilohie, episcop de Iconium și Optimus, episcop de Antiohia (Pisidiei); în dioceza Pontului cu Helladios, episcop de Cezareea, cu Otreios de Melitene și Grigorie, episcop de Nyssa; cu Terennius (pentru Terentius) episcopul Scitiei (corect episcop de Tomis, în Scythia Minor) cu Martyriu, episcop de Marcianopole (în Tracia). Toți cei care nu sunt în comuniune cu cei mai sus menționați să fie considerați eretici declarați și, prin urmare, scoși din Biserică” (Codex Teodosianus, XVI, 1, 3; Sozomen, Istoria bisericească, VII, 9).*

II.3. Sinodul de la Aquileea din anul 381

În timp ce episcopii răsăriteni discutau asupra ereziei pnevmatomahilor la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol din anul 381, împăratul Grațian, augustul Occidentului, pregătea convocarea unui sinod la Aquileea pentru episcopii occidentali și illyrieni. În anul 378 împăratul Grațian, domnind singur peste întreg Imperiul Roman, a publicat la Sirmium un edict de toleranță prin care se acorda libertate religioasă tuturor grupărilor creștine cu excepția maniheilor, eunomienilor, arienilor extremiști și fotinienilor. Sub influența Sfântului Ambrozie de Mediolanum, care i-a combătut pe arieni și pnevmatomahi în lucrarea *Despre credință* scrisă în anul 378 și completată în 380, la care a adăugat în 381 lucrarea *Despre Sfântul Duh*, împăratul a abrogat edictul de toleranță prin alte două edicte publicate la 3 august 379 și 22 aprilie 380.

Întrucât situația arienilor din Illyricum, în special a episcopilor Palladiu de Ratiaria (Arcer în Bulgaria), și Secundian de Singidunum (Belgrad) nu era definitiv rezolvată, se acreditase ideea convocării unui sinod general la care să participe atât episcopii occidentali și illyrieni cât și cei orientali. Ulterior s-a renunțat la planul convocării unui sinod general pentru a evita „oboseala unor bărbați venerabili încât nici unul, dacă este îngreuiat cu vârsta înaintată, ori slăbit de boală trupească sau din cauza sărăciei, nu trebuie să plece într-o țară necunoscută lui” (cf. *Gesta concilii Aquileiensis*, 4).

Foarte probabil, aceste schimbări s-au făcut la intervenția Sfântului Ambrozie, care dorea nimicirea arianismului în provinciile Illyricului. Prezența episcopilor orientali, care erau însă în număr destul de mare sub influența arianismului și pnevmatomahismului, ar fi putut compromite aceste intervenții.

Sinodul de la Aquileea s-a deschis oficial la 3 septembrie 381 în prezența consulilor Syagrius și Eucherius, reprezentanții împăratului Grațian și a 35 de episcopi din Italia, Illyricum, Galia și Africa. Din Imperiul Roman de Răsărit n-a participat nici un episcop, deoarece ei se întruniseră la Constantinopol în perioada mai - iulie 381, în cadrul Sinodului al II-lea ecumenic unde s-au discutat aceleași probleme dogmatice. Absența papei Damasus sau a delegațiilor lui la sinod a fost aspru criticată de episcopul Palladiu de Ratiaria: „El trebuia să vină la sinod împreună cu ceilalți, ca unul dintre cei mulți, dacă totuși se recunoaște episcop, pentru a întreba și a fi întrebat, pentru a auzi și a fi auzit despre credință (...). Scaunul lui Petru este egal și comun tuturor celorlalți episcopi, dacă într-adevăr episcopii își amintesc că Sfântul Apostol l-a dăruit prin vrednicia dumnezeiască nu numai episcopului cetății Roma, ci și tuturor celorlalți, iar Petru însuși n-a revendicat pentru sine nici o prerogativă față de ceilalți apostoli (...) Dacă fericitul Petru s-a smerit și plin de râvnă a botezat pe samarineni, de unde are papa Damasus atâta aroganță, ca într-o cauză generală de credință să nu binevoiască a veni la sinod nu numai el, ci să împiedice și pe alții, folosind autoritatea sa (...)” (*Oratio Palladii*, în: *Disscotatio Maximini contra Ambrosium*, ed. de F. Kaffmann, *Aus der Schule des Wulfila*, Wien 1950, p. 86-87).

Sinodul prezidat de episcopul *Valerian de Aquileea*, asistat de Sfântul Ambrozie de Mediolanum și Eusebiu de Bolonia, a ținut o singură ședință în ziua de 3 septembrie. S-a discutat după modelul unui proces public, în care s-a implicat ferm Sfântul Ambrozie ca un adevărat magistrat de carieră, situația episcopilor Palladiu de Ratiaria, Secundian de Singidunum și a preotului Attalus din Noric (Austria) acuzați de arianism, sinodalii pronunțându-se pentru condamnarea și depunerea lor din cler pentru că au refuzat să adere la Ortodoxia niceeană.

Înainte de a părăsi Aquileea episcopii au alcătuit patru scrisori, una către episcopii Galiei și trei către împărații Grațian, Valentinian al II-lea și Teodosie cel Mare, prin care erau comunicate deciziile sinodului de condamnare a episcopilor Palladiu, Secundian și a preotului Attalus, și se cerea auștilor să ia toate măsurile pentru a

desființa complet arianismul: episcopii eretici să fie înlocuți cu episcopi ortodocși, serviciile religioase ale ereticilor să fie interzise, locașurile de cult ocupate de eretici să fie cedate ortodocșilor. Se cereau de asemenea, măsuri restrictive pentru antipapa Ursinus și partizanii lui, să intervină pentru înlăturarea disensiunilor din Bisericile Alexandriei și Antiohiei privind alegerea episcopilor lor.

Sinodul de la Aquileea a fost o nouă reușită împotriva arianismului și prin deciziile lui erezia și-a încetat oficial existența în Illyricum. Ea a mai persistat un timp la goti și la popoarele germanice înrudite cu ei care au primit creștinismul în variantă semiariană, prin activitatea misionară a episcopului Ulfila sau Wulfila (341-383), obținându-se revenirea lor la Ortodoxia niceeană în a doua jumătate a secolului al VI-lea.

Sinodul de la Aquileea nu a prejudiciat cu nimic importanța sinodului de la Constantinopol din anul 381, care a fost considerat în Răsărit chiar de la început *sinod ecumenic*. Chiar dacă Biserica Romei și sinodalii de la Aquileea nu au fost de acord cu alegerea lui Nectarie ca episcop al Constantinopolului și nici cu soluția adoptată în legătură cu schisma antiohiană (sprijinind în continuare pe episcopul Paulin la Antiohia și înclinând să-l considere pe Maxim Cincul episcop canonic al Constantinopolului), sinodul de la Constantinopol din anul 381 este numit fără rezervă *Sinodul al II-lea ecumenic*.

Ideea convocării unui nou sinod general care să întrunească episcopii din Apus și din Răsărit nu s-a putut concretiza deoarece, în timp ce occidentalii țineau un sinod la Roma în vara anului 382, răsăritenii se întâlneau din nou la Constantinopol în vara aceluiași an. Deși împăratul Grațian a cerut sinodalilor de la Constantinopol să vină la sinodul de la Roma, ei au răspuns printr-o scrisoare că păstrează neschimbată credința niceeană, mărturisind dumnezeirea, consubstanțialitatea și egalitatea persoanelor Sfintei Treimi și învață despre întruparea desăvârșită a Mântuitorului Iisus Hristos, Care a primit în persoana Sa natura umană completă, cum a hotărât Sinodul al II-lea ecumenic. De asemenea, ei consideră alegerea episcopilor Nectarie al Constantinopolului, Flavian al Antiohiei și Chiril al

Ierusalimului în conformitate cu rânduielile tradiționale și cu prevederile canonice.

Prin aceasta, episcopii răsăriteni urmăreau să-și mențină libertatea și autonomia în treburile bisericesti față de intențiile de imixtiune ale episcopatului apusean. Susținerea cu tărie a Sinodului de la Constantinopol din anul 381 ca sinod ecumenic viza recunoașterea lui integrală și în Apus, deci implicit și canonul 3, care acorda întâietate onorifică scaunului episcopal din Constantinopol după cel al Romei.

Lucrurile fiind mai bine clarificate, episcopul Nectarie a primit obișnuitele scrisori de comuniune din partea papei Damasus. În felul acesta în anul 382 se restabiea complet unitatea de credință și de comuniune dintre Răsărit și Apus.

Împăratul Teodosie cel Mare a făcut o ultimă încercare de câștigare a arienilor și pnevmatomahilor pentru Ortodoxie, convocând Conferința de la Constantinopol în anul 383 la care au fost invitați Eunomie, reprezentantul arienilor extremiști, Demofil, reprezentantul arienilor omieni și Eleusius de Cizic, reprezentantul pnevmatomahilor. Refuzul acestora de a recunoaște hotărârile celor două sinode ecumenice l-a determinat pe împărat să declare obligativitatea respectării în întreg imperiul său a credinței ortodoxe stabilită la Niceea în anul 325 și la Constantinopol în anul 381, și a condamnat pe toți „care despart Treimea”. La 25 iulie și 3 septembrie 383 și la 21 ianuarie 384 el a publicat noi legi care interziceau întrunirile ereticilor.

De acum înainte arienii și pnevmatomahii nu mai constituiau un pericol nici pentru unitatea imperiului, nici pentru comuniunea Bisericii. Ei au dispărut definitiv în Răsărit în secolul al V-lea.

Sinodul al II-lea ecumenic are o mare importanță pentru istoria creștinismului pentru că a condamnat pe arieni, pe pnevmatomahi și pe apolinariști, dar mai ales pentru că a stabilit învățătura ortodoxă, formulată clar, concis și precis în Simbolul de credință constantinopolitan, cea mai prețioasă definiție de credință după Sfânta Scriptură, formulată și transmisă de Biserica una, sfântă, sobornicească și apostolică de pretutindeni.

Bibliografie:

Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în col. Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 12, trad. C. Cornițescu și T. Bodogae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988; Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri II*, în col. Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 30, trad. T. Bodogae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988; Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993; Sfântul Ambrozie, *Despre Sfântul Duh*, trad. V. Răducă, Ed. Anastasia, București, 1997; I. G. Coman, *Sensul ecumenic al lucrării Sfântului Duh în teologia Sfinților Părinți*, în „Ortodoxia”, nr. 2/1964, p. 222-231; I. Rămureanu, *Crestinismul în provinciile române dunărene ale Illyricului la sfârșitul secolului al IV-lea. Sinodul de la Sirmium din 378 și sinodul de la Aquileea din 381*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8/1964, p. 408-450; Idem, *Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381): Învățătura despre Sfântul Duh și Biserică. Simbolul constantinopolitan*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6/1969, p. 327-386; Idem, *Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381) - 1600 ani de la întrunirea lui*, în „Ortodoxia”, nr. 3/1981, p. 285-336; A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II Oecumenischen Konzils*, Göttingen, 1965; R. Vulpe / I. Barnea, *Romanii la Dunărea de Jos*, București, 1968; Hr. Papadopoulos, *Simbolul Sinodului al II-lea ecumenic - studiu istoric și critic*, trad. T. M. Popescu, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5/1925, p. 257-263; nr. 7/1925, p. 385-395; nr. 8/1925, p. 449-453; nr. 9/1825, p. 513-520; P. Rezuș, *Despre Sfântul Duh - sinteză pnevmatologică*, Sibiu, 1941; S. Bejan, *Dogma Sfintei Treimi în concepția creștinismului*, Chișinău, 1930; N. C. Cristisor, *Ierarhia principalelor Scaune episcopale în Biserica Veche*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6/1963; H. J. Schulz, *Das I Konzil von Konstantinopel (381)*, în „Der Christliche Osten”, nr. 2-6/1981; *Concile Oecumenique. Signification et actualité pour le monde chretien d'aujourd'hui*, „Etudes Theologiques”, Chambésy, 1982; I. Bria, *Iisus Hristos - Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia*, în „Studii Teologice”, 2/1991, p. 3-52; N. Chifăr, *Răsăritul și Apusul creștin în apărarea dogmei Sfintei Treimi în secolul al IV-lea*, în „Dialog Teologic”, nr. 5/2000, p. 89-106; Rev. „Ortodoxia”, nr. 3/1981, număr special dedicat împlinirii a 1600 de ani de la Sinodul al II-lea ecumenic.

III. SINODUL AL III-LEA ECUMENIC DE LA EFES (431)

III.1. Disputele hristologice anterioare sinodului

Declanșarea marilor dispute hristologice în Biserică au coincis cu ultima fază a disputelor trinitare. Legătura intrinsecă dintre dogma trinitară și cea hristologică impunea chiar provocarea unor astfel de dispute pentru a lămurii și formula învățătura ortodoxă despre persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos. Era de asemenea normal ca odată ce s-a fixat definitiv la primele două sinoade ecumenice, Niceea (325) și Constantinopol (381), doctrina despre divinitatea neștirbită a Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, teologii creștini să fie preocupați de înțelegerea modului cum S-a arătat în timp Logosul divin, egal și consubstanțial cu Tatăl, și cum poate fi definit raportul dintre divinitatea și umanitatea lui Hristos.

În contextul disputelor ariene s-a apărut în mod deosebit dumnezeirea Fiului, aceeași și consubstanțială cu a Tatălui. Ea a rămas nemicșorată și neschimbată și la întrupare. Pentru a păstra și mărturisi acest adevăr de credință, Biserica s-a luptat în secolele V-VIII, deoarece unirea divinului cu umanul în persoana lui Hristos garanta mântuirea oamenilor. Numai unindu-se cu umanitatea, învăța Sfântul Atanasie cel Mare, Logosul divin a îndumnezeit firea umană (*Apologia I contra arienilor*, 39). Neschimbabilitatea firii dumnezeiești a lui Hristos

este condiție *sine qua non* pentru mântuirea omului. Pe de altă parte, s-ar compromite opera mântuitoare dacă s-ar nega umanitatea Lui căci, în acest caz, n-ar fi posibilă îndumnezeirea firii omenești. Creștinismul se confruntă cu o mare dilemă. Lipsa o formulare clară și corectă în legătură cu realitatea mântuirii în Hristos. Prin urmare, disputele hristologice în primă fază n-au fost determinate de probleme filologice, de speculații ale gândirii teologice sau de interese de grup, ci legitimate de înțelegerea realității mântuirii în Hristos. Convinși de importanța formulării corecte a doctrinei hristologice, Sfinții Părinți și sinoadele ecumenice au luptat pentru apărarea formulelor de credință și a termenilor tehnici care elimină orice echivoc. Uneori confruntările erau tensionate, chiar violente, căci unele grupări deși condamnate ca eretice se considerau ortodoxe. În felul acesta s-a ajuns la divizarea creștinismului, la formarea unor Biserici separate, la anatematizări reciproce. Biserica de Constantinopol era protejată de puterea imperială în defavoarea celorlalte patriarhate orientale. Bisericile Alexandriei și Antiohiei, care au contribuit decisiv la conturarea doctrinei trinitare, în urma disputelor hristologice, fiind abandonate, s-au retras de la dialogul teologic.

Anatematizarea persoanelor a cauzat distrugerea operelor lor încât este dificil ca astăzi să se contureze o imagine clară și obiectivă asupra problematicii hristologice din acel timp. Faptul că, adeseori factorul politic juca un rol determinant în disputele teologice, dialogul firesc și confruntările de idei erau îngreuiate, chiar desființate.

Terminologia teologică folosită în aceste dispute era preluată din filosofia greacă și adaptată limbajului doctrinar creștin de diferite școli teologice. Astfel s-a ajuns ca un termen să definească pentru reprezentanții unei școli cu totul altceva față de înțelesul dat de reprezentanții altei școli. De fapt nici la filosofii greci nu exista unanimitate de opinii în ceea ce privește semantica acestor termeni.

Ousia (οὐσία) = ființă, substanță, existență, de sine stătător, a fost raportată în creștinism exclusiv la Dumnezeu, definind ființa sau substanța divină. De aceea, în disputa trinitară s-a luptat ca să se păstreze nealterată credința despre egalitatea de ființă a celor trei persoane ale Sfintei Treimi și despre unitatea indivizibilă a ei.

Hypostasis (ὑπόστασις) = existență de sine, realitate, ipostas, este individul existând de sine și în sine, adică individul care are o existență independentă din punct de vedere fizic. El concretizează ființa într-o existență proprie. Termenul raportat la dogma Sfintei Treimi a arătat că ființa (οὐσία) divină subzistă neîmpărțită în trei ipostasuri.

Prosopon (πρόσωπον) = persoană, față; a fost folosit în terminologia creștină sinonim cu hypostasis.

Physis (φύσις) = natură, fire; a fost folosit pentru a defini firea divină și firea umană. Întrucât alexandrinii, orientându-se după sensul aristotelic au raportat firea la existență au ajuns la concluzia că natura (φύσις) este identică cu ființa (οὐσία). Astfel Teodor de Faran învâța: „Termenii οὐσία și φύσις definesc același lucru, unul după ființă altul după existență. Căci amândoi înseamnă a exista. Nu numai după nume ci și după conținut οὐσία este același lucru cu φύσις. Căci noi nu am numit φύσις numai mișcarea însăși și ființa lucrurilor, ci și începutul sau cauza din care își iau ființă cele existente, nu în mod întâmplător, ci se mișcă și există după ființă”. (F. Diekamp, ed. *Analecta Patristica*, Rom. 1938, p. 202/15-203/1). Firea se împarte în genuri, iar genurile în specii. Firea (φύσις) sau ființa (οὐσία) este specia realizată în sens restrâns, adică este genul cu diferențele specifice.

În mediul alexandrin persoană, ipostas și fire sau natură se foloseau cu același înțeles fiind raportate la Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat. Dacă firea nu există fără ipostas, admitând două firi în persoana Mântuitorului Iisus Hristos, atunci trebuie să acceptăm și două ipostasuri (concepție nestoriană). Firea fără ipostas este o abstracție, dar firea omenească a lui Hristos poate

să nu fie ipostas, adică de sine ipostatică, nu poate fi nici fără ipostas, adică fără existență, ci poate fi *enipostatică*, adică poate avea substanță în Logosul divin întrupat. În Hristos, ca ipostas, firea umană își primește subzistență, fără să se schimbe după ființa dumnezeiască. Rămânând ipostas dumnezeiesc El primește și atributele ipostatice de om, adică ale speciei umane, dar și pe cele care-L deosebesc de orice alt om. Totuși Hristos nu este un *ipostas compus*, deoarece atributele sunt ale unicului ipostas. Așadar Hristos nu este numai unul din Sfânta Treime, ci și unul dintre oameni, este și unul dintre ipostasurile cele multe ale firii omenești. Este unul din ipostasurile Sfintei Treimi, după ipostasul cel după firea dumnezeiască și după cea omenească, și de asemenea, unul dintre ipostasurile omenești, după firea omenească și după cea dumnezeiască.

Firea omenească a lui Hristos, deși individuală, n-a constituit un ipostas propriu, ci s-a format sub conducerea ipostasului dumnezeiesc. Ea a fost o fire omenească individuală, dar nu un individ. Dacă Fiul lui Dumnezeu ar fi luat firea existând într-un individ propriu, atunci El nu s-ar fi făcut om, ci s-ar fi unit cu un om și ar fi fost mai aproape de el decât toți ceilalți oameni. Mântuitorul însă a luat firea noastră omenească, care nu este a unuia mai mult decât a altuia. El rămâne astfel omul central, fără a fi întru totul *omul natural*, fiindcă firea lui omenească nu este a unui individ omenesc anume, și astfel El îmbrățișează întreaga omenire, sau firea Lui omenească este cu a tuturor și a tuturor. El este Fiul Omului prin excelență (cf. Mt. 20, 28). Prin faptul că firea Lui omenească nu este a unui ins, ci a întregii omeniri și ea nu s-a produs dintr-o inițiativă omenească, El poate împlini în Sine planul supranatural cu care s-a întrupat: mântuirea oamenilor.

Aceasta este pe scurt învățătura ortodoxă redată sistematic de Leontiu din Bizanț (†543) și regăsită la Sfântul Ioan Damschinul (†749) și patriarhul Fotie al Constantinopolului (858-867; 877-886). Ea se baza acum pe o delimitare clară a terminologiei hristologice. Nu se poate spune același lucru despre începutul disputelor hristologice cu un secol în urmă.

Inițiatorul disputelor hristologice a fost episcopul *Apolinarie de Laodiceea* (†390), în Siria, care formulând un răspuns greșit, a determinat Biserica să definească precis și corect dogma despre unirea divinului cu umanul în persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

Din mărturisirea de credință adresată împăratului Jovian (363-364) se pot desprinde clar trăsăturile învățaturii lui: „Noi mărturisim (...) că Fiul nu există din două firi (φύσεις), ci o singură fire a Logosului divin care s-a întrupat și împreună cu trupul său este venerat, nu ca doi fii, adică pe unul ca adevăratul și vrednicul de cinstire Fiu al lui Dumnezeu iar pe celălalt ca om, născut din Maria, căruia nu i se cuvine cinstire decât numai ca unuia devenit Fiul lui Dumnezeu prin har, așa cum se cuvine oamenilor, ci ca singurului Fiu al lui Dumnezeu, venind de la Dumnezeu, aceluia și nu altuia decât celui după trup născut din Maria în zilele de pe urmă (...) Fiul născut din Fecioara Maria este după fire Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu adevărat, deci Dumnezeu nu după har sau prin participare la dumnezeire. După trup El este om, același cu Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu după Duh, care ca om a suferit ca noi oamenii (...) dar după dumnezeire a rămas nepătimitor și neschimbat (...). El a murit ca om pentru păcatele noastre, însă El a rămas nemuritor și nesupus morții datorită dumnezeirii Sale (...) S-a întors în ceruri și șade de-a dreapta Tatălui cu trupul Logosului luat prin întrupare (...) Ca Dumnezeu cel necuprins se află împreună cu Tatăl omniprezent în veșnicie, ca putere a Tatălui necuprinsă cu gândul (...)” (cf. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea*, Tübingen, 1904, p. 250-252).

El și-a fundamentat hristologia sa pornind de la trihotomismul platonice. Negând sufletul rațional (νοῦς) în Hristos el așează în loc Logosul divin pentru a da astfel subzistență la ce mai păstrase din natura umană, adică trupului (σάρξ) și sufletului senzitiv (ψυχή). Dacă admitem că Iisus Hristos a avut și suflet rațional, zice el, atunci trebuie să admitem că a avut și libertate, deoarece libertatea este o însușire

esențială a sufletului. Libertatea, implicând posibilitatea alegerii între bine și rău, postulează existența schimbabilității și mutabilității. Ori, în Iisus Hristos nu putem admite schimbabilitate pentru că am pune la îndoială siguranța și certitudinea mântuirii. Prin urmare, două ființe absolut întregi și independente (Logosul și omul Iisus) nu pot ajunge niciodată la o unire strict personală, cum o postulează pe aceasta cu necesitate soteriologia, căci ar fi imposibil ca Logosul și sufletul lui Iisus să nu se lupte unul împotriva celuilalt și anume, fiecare prin puterea și voința proprie lui. În concluzie, afirmă el, natura umană trebuie să fie numai decât lipsită de sufletul rațional.

Învățătura lui Apolinarie a fost aspru criticată în secolul al IV-lea, în special de sfinții Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa, care au recunoscut în sistemul lui teologic un atentat la integritatea firii umane a lui Hristos, învățând despre unirea celor două firi în integritatea lor absolută. Apolinarismul a fost condamnat la Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381) însă a inițiat preocupările teologiei creștine pentru hristologie.

Teologii antiohieni influențați de filosofia aristotelică au accentuat atât de mult deosebirea și integritatea celor două firi în Iisus Hristos încât au ajuns să nege unirea ipostatică.

Diodor din Tars (†pe la 394), din ale cărui scrieri ni s-au păstrat doar fragmente, a accentuat deosebirea dintre cele două firi încât a ajuns să acrediteze ideea existenței a doi fii. În lucrarea *Contra Sinusiastilor* (P.G. 33, 1560-1562), Diodor afirmă că Iisus Hristos a avut fire dumnezeiască deplină ca Logosul lui Dumnezeu și fire omenească deplină ca om. Unirea celor două firi o explică astfel: Dumnezeu Logosul nu vrea să fie Fiul lui David, că Domnul acestuia și trupul Domnului se numește Fiul lui David. Fiul desăvârșit din veșnicie s-a întrupat în Fiul desăvârșit al lui David. Dacă cineva, continuă el, în chip abuziv, vrea să numească Fiu al lui David pe Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu-Logosul, din cauza templului pe care și L-a făcut din David, poate să-l numească și să denumească pe cel din sămânța

lui David ca Fiul lui Dumnezeu după har și nu după fire. Omul născut din Maria este Fiul după har, în timp ce Logosul este Fiul lui Dumnezeu după fire. Deci, Logosul nu este Fiul Mariei pentru că ce este după har nu este după fire, și ce este după fire nu este după har. Îi este suficient trupului luat din noi adopția după har, slava și nemurirea. Faptul că a fost templul lui Dumnezeu-Cuvântul să nu-l înalțe peste fire și Dumnezeu-Cuvântul să fie insultat în loc să i se aducă mulțumirea ce i-o datorăm. Logosul nu a avut două nașteri: una veșnică și alta în trup, ci El este născut din Tatăl, iar din Cel născut din Fecioara Maria și-a făcut un templu. El nu este Fiul Mariei, pentru că potrivit firii, un muritor naște un muritor și un trup naște ceva deoființă cu el.

Deși Diodor afirmă că nu există doi fii ai lui David și nici doi fii ai lui Dumnezeu, ci Dumnezeu-Logosul, Fiul lui Dumnezeu după fire și omul din Maria, după fire din David și după har de la Dumnezeu, ambii formând un fiu într-o unire necondiționată, din cele expuse mai sus rezultă clar că el învăța despre existența celor două firi cărora le corespunde câte un ipostas propriu, deci existența a doi fii. Nu Logosul, afirmă Diodor, ci un om s-a născut din Fecioara Maria, și acest om, care a fost templu Logosului a devenit Fiu al lui Dumnezeu după har prin adopție. Separarea celor două firi este atât de accentuată la el încât face din ele două entități distincte.

Gândirea hristologică antiohiană se regăsește și în teologia lui *Teodor de Mopsuestia* (†428), în Cilicia, considerat cel mai reprezentativ exeget al școlii antiohiene. Combătând apolinarismul, el a dezvoltat conceptul despre unirea în Hristos a Logosului cu omul integru, punând bazele teologiei despre cele două naturi. Deoarece el a preluat conceptul de delimitare a celor două firi în Iisus Hristos până la periclitarea unirii lor de la Eustatie al Antiohiei (†337), remarcabil apărător al Ortodoxiei niceene, a reușit să redea învățătura despre unirea ipostatică într-o așa manieră încât la Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon (451) a fost socotită ortodoxă. Abia Sinodul al V-lea ecumenic

de la Constantinopol (553) l-a condamnat pe el și opera sa ca promovând nestorianismul. De aceea, majoritatea scrierilor lui au fost distruse, încât pe baza fragmentelor păstrate este greu să se facă o analiză completă a învățaturii sale.

Scopul întrupării lui Hristos a fost iertarea păcatului lui Adam, care a cauzat moartea trupului. De aceea, Hristos trebuia să ia firea omenească în integritatea ei și nu știrbită cum învăța Apolinarie. Hristos nu a luat numai trupul, învăța Teodor, ci și sufletul omenesc. El a trebuit chiar să ia mai întâi sufletul și apoi trupul căruia îi aparține.

Fără a scăpa din vedere integritatea umanității lui Hristos, el concepe unirea celor două firi astfel: voind să înțelegem unirea, noi vorbim despre o persoană și un ipostas. Chiar dacă este vorba despre delimitarea sufletului și a trupului ne gândim tot la un singur ipostas sau la o singură persoană. Același lucru se poate spune și despre unirea în Hristos. Ambele naturi sunt o singură persoană și un singur ipostas, și noi recunoaștem că datorită unirii trupului cu dumnezeirea, omul a primit o slavă mai mare decât celelalte creaturi și în el Dumnezeu le împlinește pe toate (cf. *Despre întrupare*, VIII, 62, P.G. 66, 981).

Totuși Teodor de Mopsuestia nu concepe o unire reală, ipostatică, potrivit principiului că o unire ipostatică este posibilă numai între elementele consubstanțiale. De aceea, pentru a fi păstrate firile neamestecate și neîmpărțite și pentru a nu fi alterată nici umanitatea și nici dumnezeirea, el nu acceptă o unire fizică, ipostatică, ci o unire accidentală, relativă și morală. Iisus și Fiul lui Dumnezeu sunt două ipostasuri diferite. Unirea lor este o unire de voințe. Logosul a locuit în omul Iisus din momentul zămislirii așa cum sălășluiește Dumnezeu în oameni. Unirea nu este esențială pentru că așa ceva implică prefacerea sau mărginirea divinității, ci este unire după har și după bunăvoință. Dumnezeu locuiește în om ca într-un templu. Firea umană rămâne neschimbată ca fire. Ea s-a dezvoltat liber, parcurgând toate stadiile evoluției sale. Unirea celor două firi, care este o unire relativă, nu este desăvârșită ci progresează,

devine din ce în ce mai intimă. Ea este condiționată de virtutea lui Hristos, de unirea în gând și în lucrare a celor două firi.

Întrucât Teodor vorbește despre două firi în Hristos, cărora le aparține câte o persoană, dar vorbește și despre unirea firilor într-o singură persoană sau într-un singur ipostas, face să se înțeleagă că el concepe o a treia persoană sau ipostas care stă deasupra celor două corespunzătoare celor două firi. „Învătam, spune el, că Logosul are esență proprie și omul are esență proprie, căci firile sunt deosebite, dar ele formează, prin unire o singură persoană. Întrucât și aici când încercăm să deosebim firile, zicem că persoana omului este desăvârșită și persoana dumnezeirii este desăvârșită. Dar când privim unirea, atunci susținem că ambele firi sunt o singură persoană, umanitatea primind prin dumnezeire cinstire de la creaturi iar dumnezeirea săvârșind în sine toate cele necesare.” (Teodor de Mopsuestia, *Despre întrupare*, VIII, P.G. 66, 981).

Prin urmare, Iisus Hristos nu este adorat ca Domn, ca Fiul lui Dumnezeu întrupat, ci ca o imagine care se află permanent în legătură cu Dumnezeu.

După Teodor nu se poate admite comunicarea însușirilor celor două firi. Ca atare, el învăța că este o nebunie să credem că Dumnezeu S-a născut din Fecioara Maria, căci ea a născut numai pe cel din sămânța lui David. Ea este născătoare de om prin firea lucrurilor, dar Născătoare de Dumnezeu prin relație. Ea este născătoare de om prin fire, pentru că era om cel ce se afla în pântecul ei așa cum a și ieșit de acolo. Ea este Născătoare de Dumnezeu, pentru că era Dumnezeu în omul născut, Dumnezeu necircumscris în acesta după fire, ci aflându-se în el potrivit relației voinței. Iisus Hristos nu S-a născut fizic din Tatăl, ci El este Fiul adoptiv asemenea celorlalți oameni. El participă la această adopție prin har. El are însă față de restul oamenilor superioritate, pentru că a obținut adopția prin unirea cu Logosul. Numai dumnezeirea Lui are filiație naturală. (cf. Teodor de Mopsuestia, *Despre întrupare*, XV, P.G. 66, 992 și XII, P.G. 66, 988).

Tot în școala antiohiană s-a format și *Teodoret* de Cyr (†458). Lucrările lui au dispărut în mare parte datorită condamnării scrierilor sale antichiriliene la Sinodul al V-lea ecumenic (553).

Teologia sa hristologică urmează gândirii antiohiene. Logosul divin nu s-a întrupat într-un om deposedat de sufletul rațional ci într-un om perfect. El respinge orice fel de amestec al naturilor afirmând: „Dacă ar exista vreo schimbare atunci nu-și pot păstra ființa lor proprie nici Dumnezeuzeirea și nici umanitatea. Ar trebui ca fiecare din cele două firi să renunțe la esența lor proprie. Ori atunci nu putem să-L recunoaștem nici pe Dumnezeu ca Dumnezeu și nici pe om ca om”. Pentru a accentua integritatea celor două firi în Hristos el adaugă: „Dacă noi deosebim firile (trupul muritor și sufletul nemuritor) în om, care este unul singur, cu atât mai mult suntem îndreptățiți să deosebim însușirile firii dumnezeiești care își însușesc și pe cele ale firii omenești care este însușită (...) Cum poate cineva să acuze pe cel care deosebește însușirile firii dumnezeiești veșnice și ale firii omenești, care la sfârșitul veacurilor va fi însușită de dumnezeire? Unirea lor se face în Iisus Hristos. Numele Hristos nu denumește numai pe cel care a fost însușit, ci și pe Logosul care Își însușește împreună cu cel însușit. Căci Hristos înseamnă și Dumnezeu și omul în Hristos” (cf. Teodoret de Cyr, *Contra anatematismelor Sfântului Chiril al Alexandriei*, 25, P.G. 126, 404C și *Despre întrupare*, P.G. 125, 1452B).

În concepția lui, unirea trebuie înțeleasă ca o însușire (luare) a trupului de către Logos, ca o legătură, o alipire, o comuniune a celor două elemente. Unirea ipostatică sau fizică (pe care o acceptă totuși în anul 447) o respinge ca nefiind postulată de Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți și sinonimă cu amestecarea firilor. Aceasta ar duce la contopirea și suprimarea însușirilor firilor. De asemenea, Teodoret de Cyr respinge unirea fizică sau naturală pentru că ea ar fi rezultatul unei necesități, a unei constrângeri. Prin urmare, Logosul nu s-a unit cu omul din iubire, ci constrâns de legile naturale, și ar sta deci sub legea constrângerii și nu sub acțiunea liberei voințe.

Cu toate acestea nici Teodoret nu a conceput unirea celor două firi decât în mod virtual și moral, diferențiind firile atât de mult încât ajunge să le considere entități aproape de sine stătătoare, aproape două persoane, numind pe una Logosul care

locuiește în trup și pe alta trupul asemănat unui templu. Logosul este „Cel ce ia, Ce-l ce-și însușește”, iar trupul este „cel luat sau cel însușit”, adică cel în care s-a întrupat.

Ibas, episcopul Edesei (†457), scriind episcopului Maris de Ardașir în Persia încearcă să împace hristologia antiohiană cu cea alexandrină promovată de Sfântul Chiril al Alexandriei. Redarea fragmentară a scrisorii poate ilustra poziția teologică hristologică a lui Ibas.

„S-a ivit o ceartă între acești doi bărbați, Nestorie și Chiril, care și-au scris reciproc cuvinte jignitoare ce au provocat tulburare pentru cei care le-au auzit. Nestorie afirma în cuvântările sale, că Maria nu este Născătoare de Dumnezeu, așa încât mulți au dedus că el este adeptul ereziei lui Pavel de Samosata, care învață că Hristos este un simplu om. Chiril însă, vrând să-l combată pe Nestorie, a căzut, după cum se poate constata în erezia lui Apolinarie, pentru că și el scrie ca acela, că Logosul divin s-a făcut om așa încât nu se face nici o diferență între templu și cel care locuiește în el (...) El a scris douăsprezece capitole (...) învățând despre o singură fire a dumnezeirii și a umanității Domnului nostru Iisus Hristos, și nu este necesar să se facă vreo diferență între dogmele formulate, pe care nici Domnul nu le-a rostit despre El însuși și nici evangheliștii nu le-au afirmat (...) Cum este posibil, ca acest text, «La început era Cuvântul», să se refere la acel templu născut din Maria? Sau textul «Cu puțin l-au micșorat față de îngeri» să fie atribuit dumnezeirii celui unul? Biserica învață, așa cum cuviosia ta ai învățat de la început și cum este întărit de dumnezeiasca învățătură a fericitelor Părinți, că două naturi, o putere și o persoană, este unicul Fiu, Domnul Iisus Hristos (...) Nimeni nu cutează să spună că firea dumnezeirii și a umanității este una, ci se mărturisește un templu și pe cel ce locuiește în el, pe unicul Fiu Iisus Hristos.” (cf. J. Flemming, *Akten der ephesinischen Synode*, p. 49 și *Acta conciliorum oecumenicorum* (ACO), ed. E. Schwartz, Strassburg, 1914, II, 1, 3, p. 32-34).

Cel care a expus într-o formă radicală hristologia antiohiană a fost *Nestorie*. Deși era discipolul lui Teodor de Mopsuestia, el

nu și-a însușit formația teologică a acestuia, iar pentru că a îmbinat teologia cu politica bisericească a periclitat foarte grav derularea firească și serioasă a disputelor teologice.

Nestorie s-a născut la Germanikeia în Siria în jurul anului 381. A studiat la Antiohia avându-l ca profesor pe Teodor de Mopsuestia și colegi pe Teodoret de Cyr, Ioan de Antiohia și Rufin. Înclinat spre viața monahală s-a călugărit în mănăstirea Sfântul Euprepius din Antiohia, remarcându-se ca talentat orator, drept pentru care a fost numit predicatorul bisericii catedrale din oras.

La 24 decembrie 427 a murit episcopul Sisinie al Constantinopolului (426-427). Împăratul Teodosie al II-lea (408-450), dorind să pună capăt nesfârșitelor dispute și intrigi pentru ocuparea scaunului episcopal și auzind de faima lui Nestorie, a decis să-l promoveze ca episcop al capitalei, considerat de mulți un al doilea Ioan Gură de Aur. (Acesta fusese înlăturat din scaunul episcopal constantinopolitan în anul 404 datorită intrigilor împărătesei Eudoxia și ale episcopului Teofil al Alexandriei). Întronizarea s-a făcut la 10 aprilie 428.

În Constantinopol, Nestorie a găsit două grupări care se confruntau în legătură cu atributul „Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος)” dat Sfintei Fecioare Maria. Pentru a-i împăca pe cei care o numeau pe Fecioara Maria Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος) cu cei care o numeau doar născătoare de om (ἀνθρωποτόκος) el a folosit termenul Născătoare de Hristos (Χριστοτόκος), ca fiind cel mai potrivit pentru a-l numi simultan și Dumnezeu și omul pe cel întrupat.

Istoricii Socrate și Evagrie consideră că disputa hristologică s-a declanșat la sfârșitul anului 428, când Nestorie l-a apărut, în loc să-l acuze, pe preotul Anastasie care învăța public: „Nimeni să nu o numească pe Maria Născătoare de Dumnezeu, căci ea a fost om. Este imposibil ca Dumnezeu să fie născut de om” (Socrate, *Istoria bisericească*, VII, 32, P.G. 117, 808C și Evagrie Scolasticul, *Istoria bisericească*, 1,2, P.G. 136, 2424A). La rândul său, Sfântul Chiril al Alexandriei afirmă că Nestorie a păstrat comuniunea cu episcopul Dorotei de Marcianopolis și s-a făcut părtaș învățaturii acestuia care declara: „Cine zice că Sfânta

Maria este Născătoare de Dumnezeu să fie anatema” (cf. A. Rehrmann, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien*, Hildesheim, 1902, p. 78-79).

Desigur, întreaga problematică era legată de înțelegerea unirii ipostatice în mediul antiohian, așa cum se reflectă în teologia hristologică promovată de Nestorie. Fidel hristologiei lui Teodor de Mopsuestia, Nectarie susține existența celor două firi în Hristos. Deși folosiți separat, termenii fire, esență, ipostas și persoană sunt socotiți de el sinonimi, ca expresii ale ființei lui Iisus Hristos. Ei definesc firea concretă, individuală, personală, așa încât cele două firi după întrupare au rămas întregi, neamestecate și chiar distincte, păstrându-și însușirile proprii. În felul acesta, fiecărei firi îi corespunde după concepția lui Nestorie, un ipostas propriu și deci, ele sunt despărțite având însușiri, ipostas și esență proprie.

Combătându-l pe Sfântul Chiril care vorbește despre o singură fire (în sensul de persoană sau ipostas) a Logosului întrupat, Nestorie învăța că cele două firi care s-au unit n-au devenit o fire, deoarece orice fire completă nu are nevoie de o altă fire pentru a exista, căci ea posedă și a primit tot ce-i trebuie pentru a fi. El înțelege unirea firilor prin conjuncție, adică păstrându-și fiecare însușirile ființiale. Unirea celor două firi nu este o unire prin esență sau ipostatică așa cum deseori este comparată în unirea dintre trup și suflet, pentru că ea ar fi atunci o unire firească și nu voluntară, și am avea de-a face cu erezia arienilor sau a maniheilor. „Unirea într-o singură fire a firilor unite, afirmă Nestorie în continuare, este rezultatul unei a doua creații. Elementul a cărui existență nu este unită în chip propriu cu fiecare din părțile ei, primește în mod firesc existența dintr-o a doua creație. Foamea, setea, senzațiile, nu aparțin nici trupului separat, nici sufletului separat, ci (trupul și sufletul) au acestea de la a doua existență. Tot așa ar fi dacă între Dumnezeu-Logosul, suflet și trup ar fi o unire firească astfel ca El să primească de la unirea de fire, ceea ce nu avea propriu în firea Sa: setea, foamea, oboseala, lupta, teama de moarte (...) În zadar

numiți consubstanțial pe acela căruia sunteți obligați să-i luați înapoi această însușire asemănându-vă arienilor sau maniheilor, încât veți admite sau că El nu a suferit în chip firesc nici una din aceste suferințe, sau că a suferit în aparență. Dacă admiteți însă că El a răbdat suferințele în firea sa în mod natural, printr-o sensibilitate pătimitoare, atunci îl despărțiți de nepătimire, de nemurire și de deoființimea cu Tatăl, pentru că El a suferit o schimbare de fire, întrucât El admite suferințele pe care Tatăl nu le admite. O singură schimbare de esență dacă ar suferi în firea Sa (...) prin aceasta El nu ar mai fi Dumnezeu, pentru că nu este într-unul totul de o esență independentă”. (Nestorie, *Cartea lui Heraclid de Damasc*, trad. franc. de F. Nan, *Le Livre d'Heraclid de Damas*, Paris, 1910, p. 35-36).

Pentru Nestorie, unirea celor două firi este o unire voluntară bazată pe bunăvoința lui Dumnezeu, cele două firi sau două ipostase fiind unite prin bunăvoință într-o singură persoană. Unirea prin bunăvoință transformă umanitatea lui Hristos într-un singur templu al dumnezeirii. El nu acceptă unirea fizică, reală a firilor deoarece aceasta ar însemna un amestec, o combinație chimică, și ar duce la crearea unei a treia firi, care nu mai este nici una, nici alta. Unirea „după voință” și „după lucrare” stă sub acțiunea harului divin sau harului unirii care realizează acordul între lucrarea umanității lui Hristos și voința divină, firile rămânând neschimbabile și indivizibile într-o voință și lucrare unică. O astfel de unire poate fi concepută confuz. (Hristos este indivizibil în existența sa harică, dar El este dublu ca cel care a îmbrăcat și cel care a fost îmbrăcat) sau ca o simplă comunicare de demnitate, putere, autoritate, lucrare și voință din partea firii divine către cea umană. „Unicul Fiu al lui Dumnezeu, afirmă Nestorie, a creat și a fost creat, același, dar nu din același punct de vedere. Fiul lui Dumnezeu a suferit și n-a suferit, același, dar nu din același punct de vedere. O parte din aceste lucruri se află în firea dumnezeirii și o parte în firea umanității. El a suferit toate lucrurile omenești în umanitate și toate lucrurile dumnezeiești în dumnezeire”. (*Cartea lui Heraclid*, p. 122-123).

Din teama de a nu amesteca firile prin unire, Nestorie nu atribuie Logosului nici una din faptele dumnezeiești ale mântuirii (nașterea, patimile, moartea, învierea), ci numai omului Iisus. Totuși pentru a nu face să se înțeleagă că ar atribui opera de mântuire unui om, el dezvoltă teoria persoanei lansată de Teodor de Mopsuestia. Astfel, orice fire sau ipostas are persoana ei proprie, dar nu orice persoană este în mod necesar și ipostas. Este persoană și o persoană artificială, morală sau denominativă. Cele două firi ale Mântuitorului Iisus Hristos sunt două persoane, dar aceste două persoane sunt unite prin persoana unică a lui Hristos care se numește *persoană de unire*. Unirea lui Dumnezeu și a omului s-a făcut prin unirea persoanelor celor două firi pentru că Iisus Hristos înseamnă unirea esenței nepătimitoare și a celei pătimitoare într-o persoană unică.

Persoana de unire a fost definită de Nestorie pe baza chenozei conform textului de la Filipeni 2, 7: „S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om”. Acest chip, afirma el, nu era însă esența omului, dar Acela care a luat acest chip l-a făcut chipul și persoana Sa. Cel care a fost luat avea esența și firea omului, iar cel care a luat a fost găsit om prin înfățișarea sa, fără să aibă firea omului. El nu a luat firea ci chipul, chipul și aparența omului în tot ceea ce comportă persoana.

El S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moartea pe cruce (cf. Filipeni 2, 8), dar nu a suferit această moarte în firea Sa, ci s-a servit de acela care suferă în mod firesc, în chipul și persoana sa, pentru a-i da prin har în persoana sa un nume mai presus de tot numele înaintea căruia tot genunchiul să se plece (cf. Filipeni 2, 9). Aceasta pentru că prin asemănarea cu Dumnezeu și după mărirea lui Dumnezeu, El să fie recunoscut ca Fiu. Omul este chipul robului nu în aparență ci în esență, și acest chip a fost luat pentru chip, aparență și smerenie până la moartea pe cruce. Hristos a luat chipul de rob pentru a participa la chipul robului și pentru ca chipul robului să participe la chipul lui Dumnezeu, pentru a fi o singură persoană cu două firi. Căci

chipul este persoana. Este vorba de o luare și un dar la formarea persoanei. Logosul ia în El persoana omului, iar persoana Logosului se dă drept compensație persoanei omului. Astfel, cele două persoane se întrepătrund, sunt „una în alta”, devin o singură persoană, persoana lui Hristos. Unirea personală se face nu printr-un amestec sau printr-o combinație. Cele două persoane, a Logosului și a omului, continuă să existe ca persoane supuse lui Hristos. Persoana lui Hristos le domină, dar ele se servesc una pe alta, așa cum sufletul se servește de trup și trupul de suflet.

Prin urmare, pentru Nestorie persoana de unire este fictivă și artificială, iar unirea nu implică nici o consecință, ea fiind o unire voluntară. Persoana de unire nu reușește să suprimă cele două ipostasuri sau persoane încât Hristos să fie o singură unitate, un singur ipostas, ci ele rămân și după unire două esențe separate unite doar în lucrare, voință și cinstire.

O astfel de unire exclude categoric comunicarea însușirilor celor două firi, ca făcându-se doar prin intermediul persoanei de unire. Numele Hristos implică cele două persoane unite, pe Fiul și pe Domnul. Fecioara Maria a născut pe Fiul, iar Hristos, Fiul și Domnul este Dumnezeu și om, pentru că fiecare din acești termeni definesc simultan cele două firi complete, cele două persoane care-și împrumută reciproc anumite titluri. „Pe Hristos cel după trup, învață Nestorie, îl numim Dumnezeu din cauza legăturii Sale cu Dumnezeu-Logosul, deși știu că partea văzută este om (...) Ador pe acel purtat din cauza celui ce poartă, mă închin celui văzut din cauza celui ascuns. Dumnezeu este inseparabil de elementul văzut, de aceea nu separ cinstea celui ce este neseplat. Separ firile, dar unesc adorarea”. (cf. *Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius*, gesammelt, untersucht und herausgegeben von F. Lobfs, Holle, 1905, p. 248, rândurile 10-12 și p. 262, rândurile 3-6).

Teoria lui Nestorie despre imposibilitatea comunicării însușirilor a dus implicit la respingerea atributului de *Născătoare de Dumnezeu* sau *Maică a lui Dumnezeu* conferit de Biserica

Sfintei Fecioare Maria. El respinge termenul Θεοτόκος, motivând că nu poate creatura să nască pe Creatorul, iar cel născut din veci din Tatăl nu are nevoie de o a doua naștere din Fecioara Maria. „Creatura, învață el, n-a născut pe Creator, ci ea a născut pe om, instrument al dumnezeirii. Sfântul Duh nu a creat pe Dumnezeu-Logosul, ci El a zidit din Fecioară lui Dumnezeu-Logosul un templu pe care să-l locuiască. Nu Dumnezeu întrupat a murit, ci El a înviat pe acela în care s-a întrupat”. (*Nestoriana*, p. 252, r. 3-15).

În logica lui Nestorie nu-și poate găsi întrebuintare expresia „Născătoare de Dumnezeu” fără a fi însoțită de adaosul „născătoare de om”, pentru că, afirmă el, „Fecioara este Născătoare de Dumnezeu din cauza Logosului unit cu templul. Este Născătoare de Dumnezeu, nu din cauză că a născut dumnezeirea fără umanitate, ci din cauza lui Dumnezeu-Logosul unit cu templul. Ea este însă născătoare de om din cauza templului care este deoființă în chip firesc cu Sfânta Fecioară”. (*Nestoriana*, p. 301, r. 17-18 și p. 303, r. 2-6). Pentru el este logic să folosească expresia Născătoare de Hristos, expresie care este și biblică, iar numele Hristos implică și pe omul care și-a luat trup din ea și pe Logosul care a locuit în acest om ca într-un templu. Născătoare de Hristos înseamnă „mama unei persoane unite cu persoana Logosului”, căci în concepția lui Nestorie Iisus Hristos nu e Fiul firesc al lui Dumnezeu, ci este numit Fiul lui Dumnezeu prin omonimie cu Fiul adevărat.

Raționalismul antiohian promovat cu înverșunare de Nestorie a cauzat escaladarea interpretărilor eronate și a dus la conturarea unei erezii care a fost combătută cu fermitate de Sfântul Chiril al Alexandriei și condamnată de Sinodul al III-lea ecumenic. Deși operele lui de bază lasă să se înțeleagă că el n-a susținut întotdeauna o hristologie care promova existența a doi Fii, a două persoane sau a două ipostasuri, respingând cu înverșunare hristologia chiriliană care fundamenta dogmatic unirea ipostatică, Nestorie s-a făcut inițiatorul disputelor hristologice de la începutul secolului al V-lea și mentorul partidei eretice a nestorienilor.

Declanșarea disputei hristologice în Constantinopol a fost cauzată de termenul Θεοτόκος. În timp ce Nestorie, Dorotei de Marcianopolis și preotul Anastasie predicau împotriva folosirii apelativului Născătoare de Dumnezeu, episcopul Proclu al Cizicului a apărât cu fermitate în prezența lui Nestorie termenul Θεοτόκος.

Întrucât Nestorie a început să-și expună în scris dezaprobarea pentru termenul Θεοτόκος, l-a determinat pe Sfântul Chiril, episcopul Alexandriei, să apere unitatea personală a lui Hristos în scrisoarea pascală din anul 429 numind-o pe Fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu (Μήτηρ Θεοῦ) nu pentru că a născut divinitatea în sine, ci Logosul unit cu natura umană.

Doctrina nestoriană a fost propagată și printre călugării egipteni provocând discuții aprinse cu privire la termenul Θεοτόκος. Sfântul Chiril, fără să amintească numele lui Nestorie, a trimis o scrisoare pastorală monahilor din Egipt în care era combătută învățătura nestoriană și apărată unitatea personală a lui Hristos și atributul Născătoare de Dumnezeu ca doctrină ortodoxă. Nestorie a criticat în termeni duri această scrisoare și pe autorul ei. Ca răspuns, Sfântul Chiril i-a trimis prin preotul Lamponiu o scrisoare în anul 429 cerându-i să renunțe la învățăturile greșite și amenințându-l că va continua cu orice risc polemica împotriva lui. Nestorie i-a răspuns foarte scurt, reproșându-i că scrisoarea lui dezvăluie o lipsă totală de iubire frățească.

Tensiunea dintre cei doi episcopi a fost amplificată și de faptul că trei preoți alexandrini depuși de Sfântul Chiril au găsit protecție la Constantinopol. Indignat de aceasta, Sfântul Chiril a scris din nou lui Nestorie, în februarie 430, făcând cu acest prilej o expunere precisă și de mare profunzime a doctrinei ortodoxe despre unirea ipostatică, numită ulterior „*Epistola dogmatică a Sfântului Chiril*” și considerată „o capodoperă care a meritat admirația întregii antichități creștine” (cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, II, Paris, 1908, p. 253, nota 1).

De data aceasta, Nestorie a formulat o scrisoare de răspuns ceva mai lungă în care respinge pe de o parte doctrina chiriliană iar pe de altă parte își argumenta propria învățătură cu texte din Sfânta Scriptură și din Simbolul de credință niceean. El

considera că termenul συνάφεια (unire, conjuncție) definește cel mai bine unirea firilor iar expresia biblică despre umanitatea lui Hristos ca templu al Logosului este cea mai potrivită.

Sfântul Chiril, văzând că disputa hristologică în loc să se aplaneze se amplifică, a dezvăluit public prin scrisori și tratate doctrina greșită a lui Nestorie. Folosindu-se de argumente scripturistice și patristice a compus trei memorii cu conținut dogmatic despre învățătura de credință ortodoxă. Memoriile au fost adresate împăratului Teodosie al II-lea, împărăteselor Eudochia, soția lui Teodosie, și Pulcheria, sora lui, și a printeselor Arcadia și Marina, surorile mai mici ale împăratului. Sfântul Chiril atrăgea atenția curții imperiale din Constantinopol asupra gravității ereziei lui Nestorie, deoarece acesta îi scrisese că și împăratul este întrutotul de acord cu învățătura lui. Între timp Nestorie, trimisese la Roma două scrisori în care cerea lămuriri asupra doctrinei pelagianilor și informa Biserica Romei asupra apolinaristilor găsiți de el în Constantinopol, care foloseau în mod abuziv cuvântul Θεοτόκος, făcând să se înțeleagă că Fecioara Maria a născut dumnezeirea.

Sfântul Chiril bănuind acest lucru, a trimis prin diaconul Posidonie papei Celestin (422-432) o scrisoare care însoțea un dosar documentar alcătuit dintr-o colecție a omiliilor lui Nestorie, din epistolele adresate lui de Sfântul Chiril și dintr-o apologie contra lui Nestorie, informându-l despre erezia promovată de nestorienii și despre încercările personale de a aplana conflictul, soldate cu eșec. Papa Celestin, informat și de călugărul Casian care cercetase personal cauzele conflictului teologic dintre Sfântul Chiril și Nestorie, a convocat un sinod la Roma, în luna august 430. Sinodul a considerat învățătura Sfântului Chiril corectă iar pe Nestorie, acuzat de pelagianism și de promovarea unei învățături greșite despre unirea firilor în Iisus Hristos, l-a amenințat cu depunerea dacă în termen de zece zile nu-și va retracta învățăturile. Sfântului Chiril i-a fost încredințată supravegherea aplicării acestor decizii. „El trebuie să știe, scria papa Celestin Sfântului Chiril, că nu poate avea

comuniune cu noi dacă rămâne pe calea rătăcirii ca dușman al învățaturii apostolice (...). Ori condamnă în termen de zece zile, printr-o mărturisire de credință scrisă, învățătura sa greșită, și mărturisește credința despre nașterea lui Hristos, Dumnezeuul nostru, pe care o mărturisește și Biserica romană și Biserica Sfinției Tale și întreaga creștinătate, ori să știe că va fi înlăturat din comunitatea noastră cu orice mijloc, împreună cu toți adeptii lui". (cf. ACO I, p. 76 ș.u.). Tonul este imperativ și dezvăluie coaliția dintre Roma și Alexandria împotriva Constantinopolului, care nu totdeauna a fost benefică pentru unitatea Bisericii în special în legătură cu disputele hristologice pre și post calcedoniene.

Deciziile sinodului de la Roma au fost comunicate episcopilor Ioan al Antiohiei, Juvenal al Ierusalimului, Rufin al Tesalonicului, Flavian de Philippi și bineînțeleș lui Nestorie, clerului și credincioșilor din Constantinopol. „Am hotărât, scria papa Celestin lui Nestorie, ca alexandrinul (adică Sfântul Chiril) să acționeze în numele nostru ca tu și comunitatea fraților să cunoască hotărârea noastră; căci toți trebuie să știe ce se întâmplă de îndată ce lucrurile sunt date în seama lor". (cf. ACO I, 1,1, p. 73-90). Nestorie a încercat printr-o nouă scrisoare să câștige bunăvoința papei, urmând ca lucrurile să se clarifice la sinodul care urma să se întrunească la Efes despre convocarea căruia fusese informat și Sfântul Chiril chiar de împărat. Se încerca astfel aplanarea conflictului cel puțin pentru perioada pregătirii sinodului.

Sfântul Chiril încurajat de sprijinul Romei a convocat un sinod local la Alexandria, la 3 noiembrie 430, care a condamnat nestorianismul. Deciziile sinodului au fost incluse într-o epistolă dogmatică alcătuită de Sfântul Chiril cuprinzând și cele 12 capitole sau anatematisme pe care Nestorie trebuia să le accepte ca să rămână în comuniunea Bisericii. Iată conținutul acestei epistole și al anatematismelor:

„Credința bisericii catolice și apostolice, la care consimt toți episcopii ortodocși din răsărit și apus, este aceasta:

Credem într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute; și într-Unul Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel Unul-Născut, născut din Tatăl, adică din ființa Tatălui-Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, deoființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut și cele din cer și cele de pe pământ; Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a pogorât și S-a întrupat și S-a făcut om; a pățimit și a înviat a treia zi; S-a înălțat la ceruri, venind să judece vii și morții. Și întru Duhul cel Sfânt. Iară pe cei ce zic: Era odată când nu era și înainte de-a se naște nu era și că din cele ce nu există s-a făcut, sau zic că este dintr-un ipostas oarecare, sau ființă și că Fiul lui Dumnezeu este stricăcios sau schimbător, pe aceștia îi anatematizează Biserica catolică și apostolică.

Urmând pretutindenii mărturisirile sfinților părinți, care au fost făcute, vorbind Duhul Sfânt în ei și urmărind cu grijă scopul ideilor lor, și bătătorind oarecum calea împărătească zicem, că însuși Cuvântul cel Unul-Născut al lui Dumnezeu, Cel născut din însăși ființa Tatălui, Dumnezeu cel adevărat din Dumnezeu cel adevărat, lumina cea din lumină, Cel prin care toate s-au făcut și cele din cer și cele de pe pământ, pogorându-Se din pricina mântuirii noastre și pe Sine deșertându-Se S-a întrupat și S-a făcut om. Adică luând trup din Sfânta Fecioară și făcându-și-l chiar din pântece al său propriu, a răbdat nașterea ca și noi și a ieșit ca om din femeie. Nu a renunțat la ceea ce a fost, deși s-a arătat luând trup și sânge, ci a rămas ceea ce a fost, adică Dumnezeu adevărat și natural. Nu zicem că trupul s-a prefăcut în firea divinității, nici că firea negrăită a Dumnezeu-Cuvântului a trecut în firea trupului, deoarece El este imuabil și cu totul neschimbat, fiind pururea același după Scripturi. Că Dumnezeu umplea toată zidirea și era Împreună-sezător pe scaun cu Cel ce l-a născut, chiar și atunci când s-a făcut văzut și era încă în scutece și la sânul Fecioarei, care l-a născut. Căci divinitatea nu este determinată de cantitate și mărime și nici nu suferă mărginire.

Deși mărturisim că Dumnezeu-Cuvântul s-a unit ipostatic cu trupul, adorăm numai un Fiu și Domn Iisus Hristos, fără a deosebi și a despărți pe om de Dumnezeu, dar și fără a-i uni numai prin unitatea demnității și autorității (căci aceasta este înnoire și nimic altceva). Hristos nu-l numim pe Cuvântul lui Dumnezeu singur, de asemenea nici pe cel născut din femeie singur, alt Hristos. Numai un Hristos știm: pe Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl împreună cu propriu său trup. A fost uns cu noi, deși El însuși dă duhul celor vrednici de a-l lua și nu cu măsură, după cum zice fericitul evanghelist Ioan. Dar nici ceea ce nu zicem, că Cuvântul lui Dumnezeu a locuit în cel născut din Sfânta Fecioară ca într-un om de rând, pentru ca să nu se socotească, că Hristos este om purtător de Dumnezeu. Cuvântul s-a sălășluit întru noi și s-a zis, că în Hristos locuiește toată plenitudinea dumnezeirii trupește. Făcându-se trup nu înțelegem și nu zicem, că locuiește (în acel trup) la fel cum locuiește în sfînti, ci unindu-se cu el ființial și neprefăcându-se în trup și-a făcut o locuire, care se poate zice că este ca cea a sufletului omului în propriul său trup.

Unul este deci Hristos și Fiul și Domnul, dar totuși nu așa ca și cum omul ar avea cu Dumnezeu o legătură care rezidă numai în unitatea demnității sau autorității. Egalitatea cinstei nu unește firile. Petru și Ioan, deși egali în cinste întrucât sunt apostoli și învățători sfînti, nu sunt «unul». Felul unirii nu-l înțelegem în sensul unei simple puneri laolaltă, căci aceasta nu este suficientă pentru unirea fizică; nici ca o participare relativă cum suntem noi Domnului, după cum s-a scris: «Un Duh suntem cu El». Mai ales respingem numele *συνάφεια* ca nefiind în stare să exprime unirea. Pe Cuvântul lui Dumnezeu nu-l numim Dumnezeu sau Stăpânul lui Hristos, pentru ca să nu tăiem din nou în două pe Hristos cel «Unul», pe Fiul, pe Domnul și să cădem astfel în crima blasfemiei, făcându-L pe El, Dumnezeu și Stăpânul său propriu. Cuvântul lui Dumnezeu fiind unit cu trupul ipostatic, precum am zis deja mai înainte, este Dumnezeu a toate și stăpânește totul. Siesi nu-și este nici rob și nici stăpân.

A socoti și a vorbi așa ceva este cu adevărat lucru nebunesc și lipsit de evlavie. El a numit pe Tatăl: Dumnezeul său, deși este din ființa lui și Dumnezeu din fire. Nu am uitat însă, că pe lângă aceea că El a rămas Dumnezeu, s-a făcut și om sub Dumnezeu, după legea firii umane. Cum să Își fie Lui însuși Dumnezeu sau Stăpân? El însuși zice, că este dimpreună cu noi sub Dumnezeu, dar numai ca om și în măsura cerută și cuvenită pentru desertarea de sine. Așa s-a făcut și sub lege, deși ca Dumnezeu El a promulgat legea, fiind legiuitor.

Nu admitem să se zică despre Hristos: «Cinstesc haina pentru cel ce a îmbrăcat-o și ador pe cel văzut pentru cel nevăzut. Pe lângă acesta este înfricoșător a spune: Cel ce a fost luat este împreună numit Dumnezeu, cu cel ce l-a luat». Cel ce zice aceasta îl împart iarăși în doi Hristoși și pune pe om singur la o parte și pe Dumnezeu de asemenea. În felul acesta unirea este negată cu adevărat. După ea, cineva nu este numai împreună-adorat ca un altul în altul, nici numai împreună-numit Dumnezeu. Unul este Iisus Hristos, Fiul cel Unul-Născut, fiind și cinstit cu o singură închinare împreună cu propriul său trup.

Mărturisim după Scripturi, că însuși Fiul cel născut din Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu Unul-Născut a pățimit pentru noi, deși este nepățimitor după propria sa fire. Era în trupul cel răstignit, însușindu-și fără durere patimile trupului propriu. Deși după fire este viață, fiind însuși învierea, prin harul lui Dumnezeu a gustat moartea pentru toți, dând lui Dumnezeu propriul său trup. Prin putere nespusă a pățimit moartea, pentru ca să se facă mai întâi în propriu său trup primul născut din morți și începătură celor adormiți și să pregătească prin harul lui Dumnezeu firii omului calea pentru reîntoarcerea la nestrîcaciune, chiar așa după cum am zis: „Să guste moartea pentru toți”. A treia zi a înviat prădând iadul. Chiar dacă se zice că învierea morților se face prin om, înțelegem pe Cuvântul lui Dumnezeu făcut om. Prin El a fost zdrobită stăpânirea morții. Ca un singur Fiu și Domn va veni iarăși întru mărirea Tatălui, să judece lumea întru dreptate, precum este scris.

Este necesar să mai adăugăm aceea că vestind moartea cea după trup a Unuia-Născut Fiului lui Dumnezeu, adică a lui Iisus Hristos și mărturisind învierea cea din morți și înălțarea la ceruri, săvârșim jertfa cea nesângeroasă în biserici. Și așa participăm la binecuvântările mistice și ne sfântim, părtași făcându-ne sfântului trup și cinstului sânge al Mântuitorului nostru al tuturor, Iisus Hristos. Nu-l primim ca pe un trup de rând, să nu fie! Nici ca pe al unui bărbat care a fost sfântit și împreunat cu Cuvântul după unirea demnității, adică ca pe unul care a avut locuire divină, ci ca făcător de viață cu adevărat și propriu al Cuvântului însuși. Dumnezeu fiind viață după fire, deoarece s-a unit cu propriul său trup, l-a făcut și pe el de viață făcător. Așa încât dacă zice către noi: «Amin, amin zic vouă, dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui», nu-l socotim ca pe al unui om asemenea nouă (cum va fi trupul omului făcător de viață, numai după firea sa proprie?) ci ca pe unul care a devenit cu adevărat propriu al Celui ce s-a făcut și s-a numit pentru noi Fiu și Om.

Expresiile Mântuitorului nostru din Evanghelii nu le împărțim nici între două ipostasuri, nici între două persoane. Hristos cel unul și singur nu este îndoit, deși se socotește că este unit din două lucruri deosebite spre o unire nedespărțită, după cum se consideră și omul că este din suflet și trup, dar nu îndoit, ci mai ales «unul» din ambele. Judecând drept credem că cele omeneste și pe lângă ele și cele dumnezeiești s-au zis numai despre «Unul». Când zice ca Dumnezeu despre Sine însuși: «Cel ce m-a văzut pe mine a văzut pe Tatăl» și «Eu și Tatăl una suntem», înțelegem firea lui inefabilă și divină, după care pentru identitatea ființei este una cu Părintele Său și «icoană și pecete și strălucire a măririi Lui». Când le vorbește iudeilor, fără să necinstească însușirea firii umane: «Acum căutați să mă omorâți pe mine ca om, care am grăit vouă adevărul», iarăși nu facem altceva decât să-l cunoaștem și după însușirile firii sale umane, pe însuși Dumnezeu-Cuvântul, cel ce este în egalitatea și asemănarea Tatălui. Dacă este necesar să credem, că Cuvântul

fiind Dumnezeu după fire, s-a făcut trup, adecă om cu suflet rațional, atunci ce motiv ar mai putea avea cineva să se rușineze de cuvintele lui rostite ca om? Dacă respinge cuvintele convenite omului (ne întrebăm) cine l-a constrâns să se facă om ca noi? Cel ce s-a dat pe Sine spre desertare de bună voie pentru noi, pentru care pricină să respingă acum cuvintele desertării? Pentru aceea dar toate expresiile din evanghelii trebuie atribuite unei singure persoane, unui singur ipostas întrupat al Cuvântului. Căci Domnul Iisus Hristos este «unul», după Scripturi.

Dacă Hristos este numit apostol și arhiereu al mărturisirii noastre, ca unul care aduce ca o jertfă Sine și prin Sine lui Dumnezeu-Tatăl și Duhului Sfânt, mărturisirea credinței noastre, iarăși zicem că El este Fiul cel Unul-Născut din Dumnezeu după fire. Nu acordăm unui om străin de El numele și însăși lucrarea profeției, căci El s-a făcut mijlocitor între Dumnezeu și oameni și intermediar pentru pace, dându-se pe Sine întru miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și Tatălui. Pentru aceea a zis: «Jertfă nu a voit, ci trup smerit. Arderi de tot și pentru păcate nu ai binevoit. Atunci am zis: Iată cu adevărat în cărți s-a scris pentru mine, să fac voia Ta Dumnezeule». Nu pentru Sine ci pentru noi a proadus trupul propriu întru miros de bună mireasmă. De ce fel de jertfă sau aducere a avut pentru Sine, El care ca Dumnezeu este mai presus de orice păcat? Dacă toți au păcătuit, toți sunt și lipsiți de mărirea lui Dumnezeu. Noi ne-am făcut gata spre cădere și firea omului este slăbită de păcat. El însă nu este așa. De aceea și suntem noi lipsiți de mărirea Lui. Cum poate să fie asadar îndoială, că mielul cel adevărat s-a jertfit pentru noi și numai pentru noi? Ar fi o crimă a impietății să zicem, că s-a adus pe Sine pentru Sineși, pentru noi, pentru că El n-a greșit nici într-un fel și nici n-a săvârșit păcat. Ce fel de aducere a avut deci lipsă, neexistând păcatul pentru ca să se facă și nefiind el nici cunoscut?

Când zice despre Duhul Sfânt: «Acela mă va preamări», dacă înțelegem drept nu afirmăm, că Hristos cel «Unul» a avut

lipsă să ia mărire de la altul și anume mărirea de la Duhul Sfânt, căci Duhul Său nu este nici mai mare decât El și nici peste El. Hristos zice că a fost preamărit de El, deoarece pentru arătarea divinității sale a fost uns de către Duhul Sfânt spre mărire. E chiar așa ca și când cineva dintre noi ar zice despre puterea ce întâmplător ar fi în el, sau despre știința unui lucru oarecare, că-l preamăresc pe el. Duhul Sfânt deși este în ipostas propriu și socotit ca atare, întrucât Duh este și nu Fiu, totuși nu este după fire străin de El. Hristos este adevărul, iar El este Duhul adevărului și este revărsat de El, după cum purcede din Dumnezeu și Tatăl. De aceea și după ce s-a înălțat Domnul nostru Iisus Hristos la cer, lucrând Duhul Sfânt semne mari prin mâinile apostolilor, l-a preamărit pe El. Despre Hristos s-a crezut, că este Dumnezeu după natură lucrând El însuși prin Duhul Său. De aceea a și zis: «că dintr-al meu va lua și va vesti vouă». Nu zicem nicidecum că Duhul Sfânt ar fi înțelept și puternic prin participare, deoarece este atotdesăvârșit și nelipsit de tot binele. Fiindcă este Duhul puterii și al înțelepciunii Tatălui, adică al Fiului, este în realitate și înțelepciune și putere.

Deoarece Sfânta Fecioară a născut trupește, pe Dumnezeu cel unit cu trupul în mod ipostatic, zicem, că ea este Născătoare de Dumnezeu. Dar nu ca și când firea divină a Cuvântului ar avea începutul existenței de la trup, deoarece El «era la început și Dumnezeu era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu». El însuși este făcătorul veacurilor, creatorul a toate și împreună veșnic cu Tatăl. Precum am zis deja mai înainte, deoarece și-a unit Siesi ipostatic firea umană, a răbdat și nașterea trupescă din pântecele ei. Dar nu pentru că ar fi fost necesară pentru propria sa fire nașterea cea în timp și în vremurile de pe urmă, ci pentru ca să binecuvânteze și însuși începutul existenței noastre și pentru ca născându-L femeia unit cu trupul să înceteze blestemul cel împotriva a tot neamul, care trimite la moarte trupurile noastre cele din pământ și pentru ca să fie nimic prin El și acela: «Întru dureri vei naște fii» și să se adeverească ce s-a zis prin gura profetului: «A înghițit moartea

biruind-o» și iarăși: «A șters Dumnezeu toată lacrima de pe toată fața». Din pricina aceasta zicem, că El a binecuvântat nunta și fiind chemat a venit din Cana Galileii împreună cu Sfinții Apostoli.

Acestea le-am învățat a le cugeta de la sfinții apostoli și evangheliști, din toată Scriptura cea de Dumnezeu insuflată și din mărturisirea cea adevărată a fericitilor părinți. La toate acestea trebuie să consimți și Cucernicia Ta și să mergi împreună cu noi fără nici o înșelăciune. Iar cele ce trebuie anatematizate de Cucernicia Ta, au fost alăturate la această epistolă a noastră.” (Migne, P.G. 77, col. 120-121, Începuturile nestorianismului, trad. N. Popovici, Sibiu, 1933, p. 25-33).

Anatematisemele rezumau concis hristologia Sfântului Chiril, a cărei expunere detaliată am văzut-o în epistola sinodală de mai sus. Nestorie trebuia să le iscălească, altfel era exclus din comunitatea celorlalte biserici.

I. Dacă cineva nu mărturisește că Emanuel este cu adevărat Dumnezeu, iar Sfânta Fecioară pentru aceasta: Născătoare de Dumnezeu (căci a născut trupește pe Cuvântul lui Dumnezeu Cel intrupat), să fie anatema.

II. Dacă cineva nu mărturisește că Cuvântul lui Dumnezeu-Tatăl S-a unit cu trupul după ipostas și că Hristos este numai unul cu propriul său trup, același adică: Dumnezeu și om deodată, să fie anatema.

III. Dacă cineva desparte, după unire, ipostasurile în unicul Hristos, unindu-le numai cu legătura demnității, adică a autorității, sau a puterii și nu mai ales prin legătura unirii fizice, să fie anatema.

IV. Dacă cineva împarte expresiile din scrierile evanghelice și apostolice, sau zise de către sfinți cu privire la Hristos, sau cele zise de El despre sine însuși, între două persoane sau ipostasuri și le atribuie pe unele omului, considerat deosebit de Cuvântul lui Dumnezeu, iar pe altele, ca unele ce se cuvin lui Dumnezeu, numai Cuvântului lui Dumnezeu, să fie anatema.

V. Dacă îndrăznește cineva să spună că Hristos este om purtător de Dumnezeu și nu mai ales că este Dumnezeu adevărat ca Fiu unic și natural, întrucât „Cuvântul trup S-a făcut” și S-a împărtășit întru toate asemenea nouă sângelui și trupului, să fie anatema.

VI. Dacă îndrăznește cineva să spună că Cuvântul lui Dumnezeu-Tatăl este Dumnezeu sau Stăpânul lui Hristos și nu-l mărturisește mai ales pe unul și același și Dumnezeu și om deodată, întrucât după Scripturi „Cuvântul trup S-a făcut”, să fie anatema.

VII. Dacă cineva zice, că Iisus ca om a lucrat sub influența Dumnezeu-Cuvântului și că a fost înconjurat cu mărirea celui Unul-Născut, ca un altul, care există deosebit de El, să fie anatema.

VIII. Dacă va îndrăzni cineva să spună că omul cel luat trebuie împreună adorat cu Dumnezeu-Cuvântul și împreună mărit și împreună numit Dumnezeu, ca un altul (căci $\sigma\upsilon\nu$ totdeauna adăugat ne silește să înțelegem aceasta), și nu cinstește mai ales cu o singură închinare pe Emanuel și nu-i înalță o singură doxologie deoarece ”Cuvântul trup S-a făcut”, să fie anatema.

IX. Dacă cineva zice, că Domnul Iisus Hristos cel unic a fost preamărit de Duhul, în sensul că puterea cea folosită (pentru aceasta) ar fi una străină și nu cea din El și că a luat de la El (de la Duhul) puterea de-a lucra împotriva duhurilor necurate și de-a face între oameni semnele cele dumnezeiești și nu mai ales, că propriul său Duh este cel prin care a lucrat semnele dumnezeiești, să fie anatema.

X. Dumnezeiasca Scriptură zice, că Hristos S-a făcut arhiereu și apostol al mărturisirii noastre și că S-a adus pe Sine pentru noi întru miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și Tatălui. Deci dacă zice cineva, că nu însuși Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut arhiereu și episcop al nostru, când s-a făcut trup și om asemenea nouă, ci un alt om din femeie, deosebit de El; sau dacă zice cineva, că pentru Sine S-a adus jertfă și nu mai ales pentru noi singuri (căci Cel ce n-a cunoscut păcatul, n-a avut lipsă de jertfă), să fie anatema.

XI. Dacă cineva nu mărturisește, că trupul Domnului este făcător de viață și propriu al Cuvântului lui Dumnezeu-Tatăl, ci zice că este al altuia afară de El, împreună cu El după demnitate, adică ca și unul care a avut numai locuirea divină, și nu-i mai ales de viață făcător precum am zis, fiindcă s-a făcut propriu al Cuvântului, Care toate le poate însufleți, să fie anatema.

XII. Dacă cineva nu mărturisește, că Cuvântul lui Dumnezeu a pățimit cu trupul și a fost răstignit cu trupul și a gustat moartea cu trupul și S-a făcut întâi-născut din morți, întrucât ca Dumnezeu este viață și de viață făcător, să fie anatema.

Deoarece teologia hristologică a Sfântului Chiril a fost determinantă pentru formularea definiției dogmatice a Sinodului al III-lea ecumenic de la Efes (431), se impune evidențierea câtorva coordonate biografice și științifice care conturează personalitatea teologică a acestui mare Sfânt Părinte al Bisericii.

Sfântul Chiril s-a născut în jurul anului 370, la Alexandria. După ce și-a însușit o cultură teologică și profană remarcabilă, a petrecut un timp în pustiul Egiptului în compania Sfântului Isidor Pelusiotul. Revenind în Alexandria a fost hirotonit diacon și apoi preot de unchiul său, episcopul Teofil al Alexandriei. Împreună cu acesta a participat la Sinodul de la Stejar din anul 403 care l-a condamnat pe Sfântul Ioan Gură de Aur. Murind Teofil în anul 412, Sfântul Chiril a fost ales episcop al Alexandriei păstorind această Biserică până la moartea sa întâmplată în anul 444. Formația sa severă călugărească, viața sa ireproșabilă și temperamentul său impulsiv, l-au făcut să se amestece în toate problemele mari și mici ale Bisericii din Egipt, în special, și ale Bisericii creștine, în general. A fost un aprig luptător împotriva ereziilor și curentelor filosofice încât se pare că nu este străin de asasinarea vestitei filosoafe neoplatonice Hipathia din Alexandria în anul 415. Prestația teologică a Sfântului Chiril este legată în mod special de combaterea nestorianismului, lui datorându-i-se formula antinestoriană de la Efes.

Hristologia chiriliană, nefăcând abstracție de cea a altor alexandrieni (Petru, Didim, Teofil), se bazează pe cea a Sfântului Atanasie cel Mare și a Părinților capadocieni. Întrucât termenii tehnici cu care operează teologia hristologică: fire, ipostas și persoană nu au același sens și în teologia alexandrină și în cea antiohiană, sinoadele vor proclama ortodoxă hristologia sa dar vor adopta numai parțial formulele sale de credință întrucât unele din ele favorizau erorile doctrinare promovate de Eutihie, Dioscor, Timotei Elur, Sever de Antiohia și Filoxeniu de Mabbug. În timp ce pentru antiohieni termenii *fire* și *ipostas* sunt sinonimi definind esența concretă cu însușirile ei și se opun termenului *persoană*, care înseamnă individul complet, pentru Sfântul Chiril termenii *fire*, *ipostas* și *persoană* au în general același înțeles adică individul concret, persoana aparte. De aceea, el vedea în cele două firi despre care vorbeau antiohienii două persoane separate.

Hristologia Sfântului Chiril este dominată de persoana Logosului întrupat, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit care este identic cu Iisus Hristos. În timp ce Nestorie accentua permanent existența celor două elemente (divin și uman) de sine stătătoare în Hristos, Sfântul Chiril accentuează mai mult unicitatea lui Hristos fără să renunțe chiar și formal la mărturisirea credinței despre cele două firi ale Mântuitorului. El acordă o mare importanță trupului, umanității desăvârșite a lui Hristos pentru a-i combate pe apolinaristi, care învățau că Logosul și-ar fi luat trup din cer, și pentru a susține atributul de Născătoare de Dumnezeu acordat Maicii Domnului. „Deși S-a născut din Sfânta Fecioară după trup, învață Sfântul Chiril, totuși, pentru că Dumnezeu-Logosul, coborând de sus, din cer, S-a golit pe sine, luând chip de rob și S-a numit Fiul omului, rămânând ceea ce era, adică Dumnezeu (căci Dumnezeu este neschimbabil și nealterabil după fire), fiind considerat ca unul singur cu propriul său trup, zicem că a coborât din cer. A fost numit și omul din cer, desăvârșit în dumnezeire, desăvârșit în umanitate și considerat ca într-o singură persoană. Domnul

Iisus este unul, deși nu se ignoră deosebirea firilor din care susținem că s-a făcut unirea inefabilă”. (cf. *Scrisoarea XXXIX*, P.G. 77, 177CD și 180 AB).

Conceptul chirilian despre unirea celor două firi, care înseamnă o unire reală desăvârșită opusă unirii morale, raționale, susținută de antiohieni, este evidentiat în *Scrisoarea a II-a către Nestorie*, aprobată de Sinodul al III-lea ecumenic la Efes:

„*Firește, noi nu zicem că firea Logosului s-a făcut trup prin schimbare, nici că cel ce era din suflet și trup s-a transformat într-un om integral. Ci spunem mai degrabă că Logosul unindu-și în mod ipostatic trupul însufletit cu sufletul rațional, S-a făcut om în chip de nespus și de neînțeles. El a fost Fiul omului nu numai după voință sau bunăvoință și nici numai prin luarea persoanei. Deși firile aduse laolaltă spre unirea adevărată sunt deosebite, totuși din amândouă a ieșit un singur Hristos și Fiu. Unirea nu a adus înlăturarea deosebirii firilor, ci acestea, adică dumnezeirea și umanitatea ne-au produs un singur Domn Iisus Hristos și Fiu printr-o inefabilă asociere spre unire. Astfel, deși are existența înaintea veacurilor și este născut din Tatăl, Logosul se zice că S-a născut și după trup, din femeie, dar nu ca și cum dumnezeiasca Lui fire și-ar fi luat începutul existenței din Sfânta Fecioară. Această fire nu avea nevoie în chip necesar, de o a doua naștere pentru Sine, după cea din Tatăl. E nesperios și în același timp stupid să spunem că cel care este înaintea veacurilor și este coetern cu Tatăl, are nevoie de un al doilea început spre a exista. Dar pentru că El din cauza noastră și a mântuirii noastre, unindu-Se în chip ipostatic cu umanitatea, S-a născut din femeie, se zice că S-a născut trupește. Nu S-a născut întâi un om comun din Fecioară și pe urmă a coborât asupra lui Logosul, ci unindu-Se cu trupul în însuși sânul (Sfintei Fecioare) se zice că S-a născut după trup, însușindu-Și sau revendicând nașterea ca fiind a propriului Său trup. Astfel, zicem că El a pățimit și a înviat, nu că Logosul lui Dumnezeu ar fi pățimit în propria Sa fire, fie lovituri, fie pătrunderi de cuie, fie alte răni. Într-adevăr, dumnezeirea este nepățimitoare pentru că este netrupească. Dar pentru că propriul său trup a suferit acestea, iarăși se zice că El a suferit pentru noi.*

Cel nepătimitor se afla într-un trup pătimitor. La fel cugetăm și despre moartea Lui. După fire, Logosul lui Dumnezeu este nemuritor, nesticăcios, viață și făcător de viață. Dar iarăși, pentru că propriul Său trup, prin harul lui Dumnezeu, după cuvântul lui Pavel a gustat moartea pentru toți, se zice că El a pătimit moartea pentru noi. Nu că El a experiat moartea pentru că acest lucru aparținea firii Lui (ar fi o nebunie să spunem sau să cugetăm acestea), ci pentru că, așa cum spuneam adineauri, trupul lui a gustat moartea. Tot așa pentru că trupul său a înviat, se vorbește despre învierea Lui nu că El ar fi căzut în ștricăciune. Să nu fie! Ci pentru că trupul său a înviat. Astfel vom mărturisi un singur Hristos sau Domn. Nu că adorăm un om cu Logosul, ca nu cumva prin cuvântul cu să se introducă ideea diviziunii, ci adorăm pe unul și același pentru că trupul Său nu este străin de Logos cu care trup stă lângă Tatăl însuși. Cu Tatăl nu stau alături doi Fii, ci unul singur în unire cu propriul său trup. Dacă respingem unirea ipostatică, fie ca de neînțeles, fie ca nepotrivită, ajungem să spunem că sunt doi Fii. Este absolut necesar să facem deosebirea și să spunem că unul, om la propriu, a fost cinstit cu denumirea de Fiu. Iarăși în chip propriu, celălalt este Logos, din Dumnezeu, pentru că are numele și existența de Fiu în chip firesc. Deci, pe Unul Domn Iisus Hristos nu trebuie să-L împărțim în doi Fii. Nu ar folosi în nici un fel ca rațiunea dreaptă a credinței să ajungă aici, deși unii vorbesc despre unirea persoanelor. Scriptura nu zice că Logosul S-a unit cu persoana omului, ci că S-a făcut trup. Iar întruparea Logosului nu înseamnă altceva, decât că asemenea nouă, El a participat la sânge și la trup. Trupul nostru și l-a făcut trupul Lui și S-a născut om din femeie, fără să arunce dumnezeirea și nașterea Sa din Tatăl, ci și în luarea trupului a rămas ceea ce era. Acest lucru îl vestește pretutindeni cuvântul credinței celei exacte. Vom găsi că astfel au gândit Sfinții Părinți. Ei au îndrăznit astfel să numească pe Sfânta Fecioară Născătoare de Dumnezeu. Nu că firea Logosului sau dumnezeirea Lui și-ar fi luat începutul existenței din Sfânta Fecioară, ci că Sfântul trup născându-se din ea cu suflet rațional și cu acest trup unindu-Se Logosul, se zice că a fost

născut după trup". (P.G. 77, 45B-48D, apud I. G. Coman, «Și Cuvântul trup S-a făcut». *Hristologie și mariologie patristică*, Timișoara, 1993, p. 102-104).

Prin urmare, coordonatele principale ale teologiei hristologice a Sfântului Chiril sunt următoarele:

① Unitatea indisolubilă a Logosului cu Trupul său care garantează unitatea desăvârșită a lui Iisus Hristos fără vreo schimbare a firilor. Nici trupul nu s-a schimbat în firea dumnezeirii, nici firea inefabilă a Logosului nu a fost transformată în firea trupului, firile rămânând neschimbate nu numai la întrupare ci și după Înviere. Logosul nu și-a luat trupul din propria sa fire dumnezeiască, ci din Fecioara Maria. Unirea umanității cu divinitatea Logosului este așa de reală și de intimă, ca și cum Logosul S-ar fi întrupat din veșnicie, ca și cum Și-ar fi adus trupul din cer, în loc să-l fi luat din pântecul Fecioarei.

② Unirea celor două firi în Iisus Hristos este o unire ipostatică, reală, naturală, adevărată. Ea nu înseamnă nici amestec, nici contopire. „Unind pe Logosul Tatălui, învățat Sfântul Chiril, cu Sfântul trup înzestrat cu suflet rațional, în chip negrăit și nepătruns cu mintea, neamestecat, neschimbat, nemodificat, mărturisim un singur Hristos, Fiu și Domn, același Dumnezeu și om, nu altul și altul, ci unul și același (...) Cugetând la chipul întrupării, vedem că două firi s-au unit între ele printr-o unire indisolubilă, în chip neamestect și neschimbat. Căci trupul este trup și nu dumnezeire, chiar dacă el s-a făcut trupul lui Dumnezeu; de asemenea Logosul este Dumnezeu și nu trup, deși El și-a însușit trupul prin întrupare. Dacă ne gândim la aceasta, nu violăm reunirea cea prin unire când zicem că El este din două firi. Dar după unire nu mai despărțim firile una de alta și nu împărțim în doi pe Cel unic și indivizibil, ci afirmăm că este un singur Fiu” (*Scrisoarea XLV*, P G. 77, 232 BD).

3. Unitatea nu a amestecat firile ci le-a păstrat deosebirea.

4. Firea dumnezeiască nu-și are existența din Fecioara Maria iar Iisus Hristos nu este un templu în care s-a coborât și a sălășluit Logosul, ci El înseamnă unirea cu acesta din momentul zămislirii în pântecul Fecioarei.

5. Nu sunt doi Fii, ci unul singur conform formulei: „O singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul” sau „o singură ipostasă întrupată a Logosului”.

Deși expresia este de proveniență apolinaristă, ea a fost folosită de Sfântul Atanasie cel Mare iar Sfântul Chiril a comentat-o în sens ortodox devenind astfel inițiatorul *teoriei enipostazei* sau a însușirii umanității de către Logos, cu un secol înaintea lui Leontiu din Bizanț. „Unicul fiu, Logosul lui Dumnezeu-Tatăl, învața Sfântul Chiril în *Scrisoarea a II-a către Succensus*, prin luarea trupului însufletit cu suflet rațional, a ieșit om din femeie, fără ca prin aceasta să fie împărțit în două persoane sau în doi Fii; El a rămas unul singur, numai că nu fără trup, nici în afară de trup, ci avându-l pe al Său propriu printr-o unire indisolubilă. Aceasta nu înseamnă amestec, contopire sau altceva de acest fel. Nici o rațiune necesară nu impune această consecință. Deși Unul-Născut, Fiul lui Dumnezeu, este numit de noi Unul întrupat și făcut om, totuși aceasta nu înseamnă că s-a amestecat, nici că Firea Logosului s-a transformat în aceea a trupului, nici aceea a trupului în aceea a Logosului, ci fiecare rămânând și înțelegându-se în specificul său firesc, unite în chip inefabil, ne-au arătat o singură fire a Fiului, dar întrupată. Unul se zice „într-adevăr nu numai despre elementele unice și simple, ci și despre cele unite prin compunere-sinteză, ca în cazul omului compus din trup și suflet. Aceste elemente sunt de specii diferite, nu sunt consubstanțiale unul cu altul, dar unite alcătuiesc o singură fire a omului, deși în rațiunile sintezei există diferența după fire a celor aduse împreună spre unire. Firea omenească nu este micșorată și nici sustrasă prin expresia „*mia fysis tou Teou Logou sesarcomene*”. Dovada cea mai desăvârșită că a fost om, este că S-a întrupat”. (*Scrisoarea XLVI, Migne, P.G. 77, 241 AC*).

Hristologia Sfântului Chiril este categorică împotriva dublei adorări (a Logosului și a lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu după har) promovate de Nestorie, cât și împotriva considerării lui Hristos inferior Logosului datorită *neștiinței* și *progresului lui Iisus*,

deoarece acestea sunt doar elemente ale coborârii lui Iisus la puterea de înțelegere a oamenilor. Când auzi: „Creștea în înțelepciune și har”, zice Sfântul Chiril, să nu crezi că i se făcea vreun adaos de înțelepciune, căci Logosul lui Dumnezeu nu duce lipsă de nimic. Dar se zice că progresa, pentru că El se arăta din ce în ce mai înțelept și mai cu har celor ce Îl priveau, încât progresa mai degrabă starea celor ce-l admirau decât a Lui” (*Migne, P.G. 75, 424 BD-425 AB*).

Mariologia Sfântului Chiril, evidențiată în mod special în lucrările: Dialog cu Nestorie că Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu și nu Născătoare de Hristos (*Migne, P.G. 76, 249-256A*) și Contra celor care nu vor să mărturisească că Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu (*Migne, P.G. 76, 256B-292A*), care a avut un rol determinant la Sinodul al III-lea ecumenic, este cum era și firesc fundamentată hristologic, el luptând cu înverșunare împotriva advesarilor theotokiei Maicii Domnului. Anatematisma I este categorică în acest sens: „Dacă cineva nu mărturisește că Emanuel este Dumnezeu cu adevărat și din această cauză Fecioara este Născătoare de Dumnezeu, căci ea a născut trupește pe Logosul lui Dumnezeu făcut trup, anatema să fie”. În concepția Sfântului Chiril cei care nu o recunosc pe Sfânta Fecioară Maria Născătoare de Dumnezeu se fac vinovați de diteism admitând existența a doi Fii, doi Hristoși. Însă Logosul nu a luat nici fire îngerească, nici nu S-a arătat oamenilor cu firea Sa proprie, dumnezeiască, ci ca putere a celui Prea Înalt, El a umbrit pe Sfânta Fecioară și Si-a luat trup din ea, dar prin lucrarea Sfântului Duh. Făcându-Se om, fiind numit Fiul lui Avraam și al lui David, El nu a încetat să fie Fiul lui Dumnezeu cu adevărat, ci deși a luat trup, a rămas în firea, excelența și slava dumnezeirii. Este unul și același Fiu, și Domn înainte și după întrupare (*Migne, P.G. 76, 328B*). Hristos născut din Fecioara și din Duhul Sfânt este deoființă și cu mama și cu Tatăl Său, adică este în același timp și om adevărat și Dumnezeu adevărat. El a păstrat la naștere fecioria mamei Sale, lucru nemaiîntâlnit la alți sfinți. Fiind deci o naștere minunată,

Fecioara Maria poate fi numită Născătoare de Dumnezeu și Maică Fecioară (Migne, P.G. 76, 252B și 260BC). Prin ea s-a realizat întruparea Logosului cu scopul mântuirii oamenilor. Numai unind Dumnezeirea cu umanitatea prin întrupare s-a putut realiza acest scop. Ori unirea celor două firi este o taină care s-a realizat în Hristos prin comunicarea însușirilor. Hristologia chiriliană o depășea pe cea a antiohienilor și a capadocienilor pentru că era clădită pe o profundă reflexie trinitară, hristologică și liturgică. De aceea, teologia hristologică a Sfântului Chiril a fost determinantă în combaterea nestorianismului și în formularea doctrinei despre unirea ipostatică a celor două firi în Iisus Hristos.

III.2. Sinodul al III-lea ecumenic

Confruntările teologice care au antrenat în mod special Bisericele din Alexandria, Constantinopol și Roma, nu numai la nivel de ierarhie ci chiar la nivel de preoți, călugări și credincioși, impuneau cu stringență convocarea unui sinod ecumenic. Papa Celestin scria împăratului Teodosie al II-lea la 15 mai 431 că va trimite trei delegați iar Sfântului Chiril, care era împuternicit să coordoneze lucrările sinodului, îi răspundea la întrebarea dacă Nestorie mai poate fi audiat de sinodali, că rămâne valabilă condamnarea rostită deja demult.

Sinodul urma să se deschidă la Efes, la 7 iunie 431, însă datorită unei slabe participări s-a amânat. Confruntările teologice au fost secondate de interesele politico-religioase. Episcopatul răsăritean era scindat iar susținerea lui Nestorie de către curtea imperială complica și mai mult lucrurile.

Sfântul Chiril al Alexandriei, însoțit la Efes de cincizeci de episcopi sufragani și de un mare număr de marinari și călugări egipteni care întrețineau o atmosferă defavorabilă lui Nestorie, era sprijinit de Memnon al Efesului împreună cu episcopatul din

Asia și de Juvenal al Ierusalimului împreună cu episcopii palestinieni. Primul urmărea ieșirea de sub jurisdicția Constantinopolului iar al doilea dorea emancipare față de autoritatea scaunului antiohian. De asemenea, cei trei delegați ai papei Celestin, episcopii Proiect, Arcadie și preotul Filip, primiseră misiunea de a se alătura de la început Sfântului Chiril.

La rândul lui, Nestorie, însoțit de câțiva episcopi, era sprijinit de Ioan al Antiohiei și de episcopii orientali.

Comisul Candidian, comandantul gărzii imperiale, care fusese delegat de împărat să asigure buna desfășurare a lucrărilor sinodului, tergiversa deschiderea acestuia în speranța unei mai ample susțineri pentru Nestorie.

Sosind episcopii Alexandru de Apameea și Alexandru de Ieropolis, care au anunțat că Ioan al Antiohiei mai întârzie și roagă să nu fie așteptat, Sfântul Chiril, în ciuda protestelor comisului Candidian, ale lui Nestorie și aliaților lui, a deschis lucrările sinodului în calitate de președinte la 22 iunie 431, în biserica Sfintei Fecioare Maria din Efes. Au fost prezenți 198 de episcopi. Au lipsit Nestorie, Ioan al Antiohiei cu sufraganii lui și delegații papei Celestin. Din ținuturile dunărene au participat episcopul Timotei al Tomisului care a semnat al 170-lea anatematismele Sfântului Chiril și condamnarea lui Nestorie, iar Iulian de Sardica, Dorotei de Marcianopolis, Petronius de Novae și Marcianus de Abrittus s-au pronunțat în favoarea lui Nestorie.

Discuțiile purtate sub autoritatea Sfântului Chiril au durat până seara târziu. Sinodalii bazându-se pe învățătura de credință formulată de el în cele 12 anatematisme și pe alte texte luate din operele Sfinților Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa și alții au mărturisit că în *Iisus Hristos sunt două firi, una divină și una umană dar o singură persoană, cea divină a Fiului lui Dumnezeu. Unirea celor două firi este o unire firească, ipostatică, nu una morală. Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este consubstanțial cu Tatăl după Dumnezeire și consubstanțial cu noi după umanitatea pe care a primit-o în sânul Fecioarei Maria.* Datorită unirii celor două firi în persoana Logosului întrupat, Sfintei Fecioare Maria i se cuvine demnitate de Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος).

Lui Nestorie i-a fost comunicată următoarea sentință: datorită propovăduirii tale nelegiuite și nesupunerii față de hotărârile bisericești ai fost depus din orice demnitate preotească și excomunicat de Sfântul Sinod de la Efes din 22 iunie.

Sfântul Chiril scria clerului și credincioșilor din Alexandria triumfând: „Mai mult de 200 de episcopi au fost prezenți. Toată populația orașului a stat de dimineată până seara așteptând sentința Sfântului Sinod. Când au aflat că blasfemiatorul a fost condamnat, au început într-un glas să omagieze pe sinodali și să preamărească pe Dumnezeu pentru că a fost răsturnat dușmanul credinței. Când am ieșit din biserică ne-au condus cu făclii până la hanul nostru, căci era deja seară, și era multă bucurie și lumină în tot orașul iar femeile mergeau înaintea noastră purtând cățui cu tămâie. Așa și-a arătat Mântuitorul nostru slava Sa celor ce l-au blasfemiât, pentru că El este Atotputernic” (ACO, I, 1,1, p. 117 și I, 3, p. 84).

Triumful zilei de 22 iunie 431 nu a fost însă deplin, căci sosind Ioan al Antiohiei cu sufraganii săi și aflând despre condamnarea lui Nestorie și poziția autoritară a Sfântului Chiril, a deschis lucrările unui nou sinod la care cei 43 de episcopi s-au pronunțat în favoarea lui Nestorie, condamnând cele 12 anatematisme și deciziile sinodului din 22 iunie și excomunicând pe Sfântul Chiril, pe Memnon al Efesului și pe toți partizanii lor, învinuindu-i de apolinarism.

Primind rapoartele celor două sinoade și fiind informat despre poziția autoritară a Sfântului Chiril, împăratul Teodosie al II-lea comunică episcopilor prin magistratul Paladie, că declară nule deciziile sinodului din 22 iunie și solicită rediscutarea problemei.

Între timp sosind delegații papali, s-au mai ținut încă șase ședințe tot sub președinția Sfântului Chiril. Reanalizându-se învățăturile lui Nestorie, sinodali au aprobat la 11 iulie deciziile ședinței din 22 iunie și au excomunicat pe Nestorie, Ioan al Antiohiei și pe susținătorii lor. De asemenea, a fost condamnat pelagianismul și susținătorii lui (Pelagiu, Celestin, Iulian de

Eclanum și alții) la 16 iulie iar la ultima ședință din 31 iulie au fost aprobate cele 8 canoane, importantă deosebită prezentând ultimele două: canonul 7 interzicea adăugiri sau modificări la sinodul de credință niceo-constantinopolitan, iar canonul 8 confirma autocefalia Bisericii din Cipru față de Patriarhia Antiohiei, acesta fiind primul act de acest fel din istoria Bisericii.

Prin ministrul de finanțe Ioan, împăratul comunica episcopilor o nouă decizie imperială: depunerea din treapta episcopală și arestarea nu numai a lui Nestorie, ci și a Sfântului Chiril și Memnon al Efesului, sperând în felul acesta să împace cele două tabere. Intervenția reprezentanților sinodalilor și nemulțumirea clerului și monahilor din Constantinopol au determinat schimbarea deciziei împăratului. Sfântul Chiril și Memnon al Efesului au primit aprobarea de a-și menține scaunele episcopale, iar Nestorie se putea retrage în mănăstirea Sfântul Euprepiu din Antiohia, unde fusese tuns în monahism. Ca episcop al Constantinopolului a fost ales Maximian (431-434).

III.3. Unirea dintre alexandrini și antiohieni (433)

Deși încheiate lucrările Sinodului al III-lea ecumenic de la Efes în octombrie 431, disputele teologice au continuat. Episcopul Ioan al Antiohiei, format în școala antiohiană, și episcopatul oriental nu agreau condamnarea lui Nestorie pe care o considerau drept o înjosire a prestației teologice a școlii din Antiohia. Pe de altă parte, episcopul Ioan era interesat de refacerea comuniunii cu Roma, Constantinopol, Alexandria și Ierusalim considerând că disputele teologice nu sunt cauzate de fondul problemei, ci de folosirea unor termeni sau formule diferite pentru a reda adevărul de credință. În același fel gândea și Sfântul Chiril iar pentru împăcarea celor doi era foarte interesat împăratul Teodosie al II-lea, care i-a și convocat la o

întrunire teologică la Nicomidia. Un important rol mediator a jucat și venerabilul episcop Acaciu de Beroia în Siria. Deși întrevederea n-a avut loc, printr-o corespondență intensă s-a ajuns la împăcare. Episcopul Ioan al Antiohiei și sufraganii lui recunoșteau depunerea lui Nestorie și alegerea lui Maximian ca episcop al Constantinopolului, condamnarea nestorianismului și admiterea apelativului Născătoare de Dumnezeu, iar Sfântul Chiril nu cerea recunoașterea expresă a celor 12 Anatematisme. La 12 aprilie 433 se semna de către cei doi formula de unire, fiind refăcută astfel comuniunea dintre Alexandria și Antiohia, Sfântul Chiril exprimându-și bucuria într-o scrisoare de rară frumusețe adresată episcopului Ioan al Antiohiei: „Cerurile să se bucure și pământul să se veselească (Ps. 105, 11). S-a dărâmat zidul din mijloc al despărțirii, a încetat supărarea și s-a depărtat chipul întregii neînțelegeri prin aceea că Mântuitorul nostru al tuturor a dat Bisericii Sale Pacea (...) Sosirea la Alexandria a Domnului meu coleg, iubitor de Dumnezeu și frate Paul (este vorba de episcopul Paul de Emesa, delegatul lui Ioan al Antiohiei, care aducea formula de credință a antiohienilor, recunoscându-se expresia *Născătoare de Dumnezeu* și învățătura că în - unica persoană a Mântuitorului sunt două firi: dumnezeiască și omenească), m-a umplut de bucurie sufletească, și pe foarte bună dreptate, pentru că este mijlocitor un astfel de om care a fost ales să facă față la greutatea peste puteri, spre a birui pisma diavolului, a uni cele despărțite, și a încununa cu armonie și pace Bisericile noastre și ale voastre prin îndepărtarea obstacolelor aruncate între cele două tabere (...). Ne-am bucurat asadar de întâlnirea cu prea evlaviosul bărbat amintit, care poate s-a gândit că va avea de dat, nu mici lupte, ca să mă convingă că trebuie ca Bisericile să fie unite în pace, să fie ștearsă batjocura eterodocșilor și, pe lângă aceasta, să fie bontit acul răutății diavolului. M-a găsit pregătit pentru aceasta, încât nu a depus nici o osteneală (...). Că neînțelegerea Bisericilor a fost cu totul excesivă, și inoportună, ne-am convins acum foarte mult prin documentul adus de Domnul meu, prea evlaviosul episcop Paul;

acest document cuprinde o mărturisire de credință ireproșabilă. Paul afirmă că această mărturisire de credință a fost compusă de Sanctitatea Sa și de iubitorii de Dumnezeu episcopi aflători acolo (...) După ce am citit aceste sfinte cuvinte ale voastre, găsind că și noi cugetăm la fel, am dat slavă Mântuitorului nostru Dumnezeu, felicitându-ne unii pe alții că Bisericile noastre și ale voastre au o credință conformă cu Scriptura insuflată de Dumnezeu și cu tradiția sfinților noștri Părinți”. (*Scrisoarea XXXIX, Migne, P.G. 77, 173C, 176 AC, 177B*).

Formula de unire semnată în anul 433 este foarte prețioasă pentru că a împăcat în parte cele două mari Biserici ale Răsăritului și concentrează hristologia alexandrină și antiohiană într-o sinteză care sacrifică terminologia fiecăreia din cele două școli teologice. Iată conținutul ei: „*Mărturisim că Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Unul Născut, este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, din suflet rațional și trup, născut înainte de veci din Tatăl după dumnezeire, iar în zilele din urmă născut din Fecioara Maria după umanitate, pentru noi și pentru a noastră mântuire, deoființă cu Tatăl după dumnezeire și deoființă cu noi după umanitate. În adevăr s-a făcut unirea celor două firi. De aceea mărturisim un Hristos, un Fiu, un Domn. Potrivit acestei uniri neamestecate, mărturisim că Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu-Logosul S-a întrupat și S-a făcut om și S-a unit cu templul luat din Ea prin însăși actul zămislirii. Știm că teologii consideră unele din enunțările evanghelice și apostolice despre Domnul comune pentru unitatea persoanei, iar pe altele ca deosebite pentru dualitatea firilor, pe cele demne de Dumnezeu ca ale dumnezeirii lui Hristos iar pe cele unite, ca ale umanității Lui*”. (Sfântul Chiril, *Scrisoarea XXXIX, Migne, P.G. 77, 176D-177AB*).

Din nefericire unirea de la 12 aprilie 433 nu a rezolvat decât parțial disensiunile din Biserică. Unii episcopi orientali acuzau pe Ioan al Antiohiei că a cedat în fața alexandrinilor iar unii episcopi egipteni sau asiatici (Valerian de Iconiu, Acaciu de Melitene, starețul Isidor de Peluza și alții) reproșau Sfântului

Chiril că a renunțat la expresii ca: „o singură fire”, „unire fizică” proprii hristologiei alexandrine, acceptând expresii ca: „templu”, „o persoană”, „unirea celor două firi”, proprii hristologiei antiohiene și chiar învățaturii lui Nestorie. Ambii episcopi au trebuit să explice și să poarte corespondență cu sufraganii lor pentru a-i face să înțeleagă că formula de unire corespunde adevărului de credință mărturisit de ambele Biserici. În plus, se adaugă nemulțumirea celei de-a treia grupe, a nestorienilor, care se împotriveau nu numai alexandrinilor ci îi considerau trădători pe episcopii orientali în frunte cu Ioan al Antiohiei pentru că au acceptat formula de unire și condamnarea lui Nestorie. În timp ce Sfântul Chiril cu autoritatea sa a reușit să calmeze spiritele episcopilor egipteni și să-i determine să recunoască unirea, Ioan al Antiohiei a fost nevoit să apeleze la intervenția împăratului Teodosie al II-lea, cerându-i destituirea celor 15 episcopi antiunioniști.

Pentru a slăbi rezistența nestorienilor, împăratul a ordonat exilarea lui Nestorie în anul 435 mai întâi la Petra în Arabia, iar apoi la Oasis în Egipt, unde a murit în anul 450. Aici a scris *Cartea lui Heraclid din Damasc* care conține învățătura sa hristologică. Tot din ordinul împăratului au fost confiscate și arse scrierile nestoriene și interzise adunările lor. Datorită unor persecuții ei s-au retras la marginea Imperiului formând un puternic centru teologic și misionar în școala de la Edesa. Închisă din ordinul împăratului Zenon (474-491) în anul 489, nestorienii, tolerați în Persia, au înființat la Nisibi o școală sub conducerea mitropolitului Barsuma, reușind în acest fel să extindă influența lor în Mesopotamia, Arabia, Turchestan și chiar în India și vestul Chinei. Din păcate s-au păstrat doar puține fragmente din scrierile lui Nestorie, editate de savantul german F. Loofs, în lucrarea *Nestoriana*, Halle, 1905, pe baza cărora se poate analiza astăzi în mod obiectiv prestația teologică a fostului episcop al Constantinopolului, declarat eretic de Sinodul al III-lea ecumenic, la Efes în anul 431.

Deși nu a rezolvat în totalitate problema hristologică, Sinodul al III-lea ecumenic și Simbolul de unire din anul 433 constituie o importantă bază teologică între hristologia precalcedoniană și cea calcedoniană și o sinteză ideală a gândirii patristice până la Sinodul de la Calcedon. Termenii și formulările folosite la Efes și în hristologia alexandrină și antiohiană își vor găsi utilizarea, definirea precisă și statuarea lor ca limbaj tehnic pentru expunerea fără echivoc a adevărului despre unirea ipostatică a celor două firi în Iisus Hristos.

Bibliografie:

Nestorie, *Τραγωδία (autobiografie)* și Θεοπασχίτης (lucrare pseudo-dogmatică), editate de F. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905; Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, în col. Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 40, trad. D. Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1994; Idem, *Anatematisme*, trad. O. Căciulă, București, 1937; Sfântul Ioan Casian, *Despre întruparea Domnului*, în col. Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 57, trad. V. Cojocaru și D. Popescu, E.I.B.M.B.O.R., București, 1990, p. 749-882; N. Chiriac-Dimancea, *Istoria nestorianismului cu Sinodul al III-lea ecumenic (431)*, Pitești, 1927; I. Mihălcescu, *Sinodul al III-lea ecumenic ținut la Efes în 431*, ed. a 2-a, București, 1931; N. Popovici, *Începuturile nestorianismului cu specială considerare asupra anatematismelor lui Chiril*, Sibiu, 1933; N. Chițescu, *Contribuția Bisericii Egiptului la opera dogmatică a Bisericii creștine*, în „Studii teologice”, nr. 1-2/1956, p. 40-58; Idem, *Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu*, în „Ortodoxia”, nr. 3/1965, p. 295-307; D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943; N. Bănescu, *O celebritate a tronului bizantin: Athenais-Eudokia*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 7-8/1962, p. 426-433; T. Sevcicu, *Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei*, Timișoara, 1973 (cu bibliografie bogată); I. G. Coman, «*Și cuvântul trup S-a*

făcut». *Hristologie și mariologie patristică*, Timișoara, 1993; M. Pîslaru, *Sfântul Chiril, Patriarhul Alexandriei și filosoafa Hypatia*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 7-9/1970, p. 484-504.

IV. SINODUL AL IV-LEA ECUMENIC DE LA CALCEDON (451)

IV.1. Hristologia precalcedoniană

Disputele hristologice declanșate la începutul secolului al V-lea nu au putut fi aplanate definitiv nici de Sinodul al III-lea ecumenic ținut la Efes în anul 431 nici de Simbolul de unire semnat de Sfântul Chiril al Alexandriei și de Ioan al Antiohiei în anul 433. La Efes în anul 431 s-au ținut două sinoade separate, unul prezidat de Sfântul Chiril având și acordul papei Celestin I, care a condamnat erezia lui Nestorie, iar celălalt prezidat de Ioan al Antiohiei și sprijinit de curtea imperială care a respins cele 12 Anatematisme ale Sfântului Chiril și a apărat dioprosopismul nestorian. Prin urmare, episcopatul răsăritean rămânea în continuare scindat, chiar dacă, în final, împăratul Teodosie al II-lea (408-450) a declarat valabile deciziile sinodului prezidat de Sfântul Chiril, care a fost recunoscut apoi ca al III-lea sinod ecumenic.

Formula de unire de la 433 a adus împăcarea între Sfântul Chiril și Ioan al Antiohiei însă nu a eliminat complet disensiunile teologice dintre alexandrinii și antiohienii. Lui Ioan al Antiohiei i se reproșă că a cedat în fața alexandrinilor, pentru că a acceptat condamnarea lui Nestorie și în mare hristologia chiriliană, iar Sfântului Chiril i se reproșă că a cedat în fața antiohienilor pentru că nu a cerut expres aprobarea Anatematismelor și a acceptat învățătura despre cele două firi în persoana Logosului divin întrupat, adică în concepția alexandrinilor o formă voalată de nestorianism.

Pe fondul acestor păreri și poziții au continuat disputele teologice legate de unirea celor două firi în persoana Mântuitorului Iisus Hristos. Întrucât discuțiile teologice nu se purtau în exclusivitate numai în mediul bisericesc, ci antrenau aproape toate instituțiile imperiului, se impune o scurtă evidențiere a rolului jucat de fiecare componentă, fie pe linie bisericească, fie pe linie social-politică, la elucidarea sau uneori la complicarea problemelor doctrinare.

Curtea imperială, care începând de la împăratul Constantin cel Mare (306-337) s-a implicat permanent în problemele bisericești, a jucat un rol determinant în timpul disputelor hristologice, din nefericire nu totdeauna în apărarea Ortodoxiei. Urmașii împăratului Teodosie cel Mare (379-395) care doreau să conducă un imperiu roman creștin în care o singură Biserică, adică o singură credință, să unească popoarele și să asigure unitatea statului, erau deseori dependenți de comandantii militari barbari și eretici. La sfârșitul secolului al IV-lea granițele imperiului erau apărate împotriva barbarilor din afară, de barbarii așezați în imperiu ca mercenari sau federați, ca sfințici ai împăratului sau comandanți militari. Acest lucru evidențiază slăbirea forței militare și politice a imperiului și epuizarea geniului lui roman. Elementul barbar, care era și străin și eretic (arian), participând la apărarea și conducerea imperiului întârea rezistența păgânismului și a ereziilor, așa încât imperiul trăia în timpul împăratului Teodosie al II-lea o perioadă de slăbiciune și decadentă. Dinastia teodosiană nu-și menținuse puritatea romană și ortodoxă. Frumoasa și ambițioasă, dar în același timp lacomă și senzuala Eudoxia, soția împăratului Arcadie (395-408), fiul cel mare al lui Teodosie I, era fiica lui Banto, un franc ajuns general în Imperiul Roman. Ea a cerut de două ori eliminarea Sfântului Ioan Gură de Aur de la conducerea Bisericii constantinopolitane pentru că acesta combătea luxul și viciile de la curtea imperială, și-a obținut prin concursul episcopului Teofil al Alexandriei depunerea și exilarea lui în urma sinodului de la Stejar (403). Căsătoria împăratului Teodosie al II-lea, nepotul împăratului Teodosie I, cu frumoasa, culta și talentata Eudochia,

fiica profesorului atenian păgân Leon, încreștinată înaintea căsătoriei și pentru uzul coroanei imperiale, a fost considerată un succes al păgânismului.

Împărătese inteligente și orgolioase, nici romanizate și nici încreștinate pe deplin, aflate în compania unor împărați slabi, exercitau conducerea imperiului ca auguste, făceau politică din pasiune și se implicau în politica bisericească a timpului.

În plus, împărații preluând conducerea imperiului înainte de vârsta majoratului (Arcadie – 17 ani, Honoriu – 11 ani, Teodosie al II-lea – 7-8 ani, Valentinian al III-lea – 5 ani) erau tutelați sau sfătuiți de demnitari puternici care nu erau întotdeauna de o valoare morală de excepție, ci exercitau o influență nefastă pentru imperiu și pentru Biserică, un exemplu concludent fiind cazul eunucului Hrisafie. Fost sclav barbar, Hrisafie înmănunchea în persoana sa toate defectele și viciile parvenitului: ambiție, intrigă, viclenie, lăcomie, răutate, răzbunare ș.a. Prezența lui în preajma împăratului Teodosie al II-lea a însemnat costuri mari pentru imperiu: bani, neliniște, prestigiu pierdut. Fiind demascat planul de asasinare a regelui hun Atila, pus la cale de Hrisafie, împăratul Teodosie al II-lea a fost obligat să plătească un nou tribut, să accepte insulta de „sclav perfid” și să fie tratat ca vasal hunilor. Tot ca operă a lui Hrisafie este considerată acțiunea instigatoare și eretică a arhimandritului Eutihie și a lui Dioscor al Alexandriei, soldată cu sinodul tâlhăresc de la Efes (449) și înlăturarea augustei Pulheria, sora împăratului, de la curte pentru că se opunea ereziei monofizite.

Incapacitatea împăraților de a conduce imperiul, vanitatea curtezanilor și a demnitarilor imperiali, ambiția împărăteselor de a face politică de stat și bisericească au caracterizat atmosfera din Imperiul Roman de Răsărit în prima jumătate a secolului al V-lea, ceea ce l-a făcut pe renumitul bizantinolog Charles Diehl să afirme că imperiul a fost guvernat în această jumătate de secol „de favoriți, de eunuci și de femei” (*Le monde oriental de 395 a 1081. Histoire generale. Histoire de Moyen Age*, tom. III, Paris, 1944, p.7).

Episcopatul a contribuit efectiv la dezamorsarea conflictelor teologice, dar uneori prevalând slujiri sincere și dezinteresate a Bisericii, orgoliile, interesele și sentimentele omenesti au sprijinit escaladarea nefirească a disputelor doctrinare. Deși problematica teologică era vitală pentru Biserică, epoca marilor teologi era în declin, în Răsărit distingându-se Teodoret de Cyr (†458) iar în Apus papa Leon I cel Mare (†461). Nu mai întâlnim un episcopat călțit prin focul persecuțiilor ci unul recrutat dintr-o societate în schimbare politică, socială, culturală, dintr-un amestec de neamuri, de straturi sociale, de manifestări culturale și morale, care oglindea starea spirituală a epocii iar nivelul intelectual și moral era legat de împrejurările și condițiile generale ale vieții. Unii episcopi proveneau din rândul aristocrației sau din rândul politicienilor. Comisul Irineu, protectorul lui Nestorie, a ajuns episcop de Tyr iar Thalassius, prefectul Illyriei, episcop de Cezareea Capadociei. Poetul Cyrus, fost prefect al pretoriului, a fost ales episcop de Cotyaeum în Frigia iar avocatul și comisarul Eusebiu, care s-a opus lui Nestorie, a devenit episcop de Dorylaeum, demascând apoi erezia lui Eutihie. Existau episcopi proveniți dintre profesori, retori, eunuci sau chiar simpli țărani, de ignoranța sau simplitatea cărora profitau unii protagoniști ai ereziilor, ca în cazul lui Dioscor al Alexandriei. Era o mare deosebire de valori culturale și morale între episcopi simpli ca Aethericus sau Ilie de Adrianopol în Asia și geniul teologic al Sfântului Chiril al Alexandriei, cei simpli și mediocrii, semnând deciziile sinoadelor după impresii, după interese și simpatii sau pur și simplu de teamă. Cei dotați cu inteligență, cultură, prestigiu sau doar cu îndrăzneală dominau sinoadele și făceau din cei simpli, fără cultură și autoritate, o masă de manevră.

Ierarhizarea scaunelor episcopale a contribuit de asemenea la profilarea deosebirilor de autoritate, de jurisdicție și de prestigiu în sinoade. Situația privilegiată a scaunelor episcopale din Roma, Alexandria și Antiohia după Sinodul I ecumenic a creat o oarecare supremație a lor în fața celorlalte. Ridicarea la

Sinodul al II-lea ecumenic a scaunului episcopal de Constantinopol la egalitate cu cel din Roma și prin conferirea locului al doilea în ordinea ierarhică, trecea înaintea celui din Alexandria, a provocat noi disensiuni și rivalități, care s-au evidențiat în cadrul disputelor hristologice. Așa cum episcopul Romei se bucura de cea mai mare cinste în Occident, episcopul Alexandriei își dobândise același prestigiu în Orient. Retrogradarea scaunului alexandrin în 381 a trezit rivalități între Constantinopol și Alexandria, Roma păstrând neutralitatea în cazul depunerii Sfântului Ioan Gură de Aur prin manevrele lui Teofil al Alexandriei și aliindu-se cu Sfântul Chiril în cazul condamnării lui Nestorie. Trăind într-o lume condusă de un complicat și important aparat de stat, în care titlurile, privilegiile și onorurile abundau și făceau puterea și mândria demnitarilor, participând prin strânsa legătură dintre stat și Biserică la viața politică și la repercursiunile ei, însușindu-și sentimentul național sau regional al provinciei, diocезei sau prefecturii, episcopatul creștin ajungea să aibă amorul propriu al scaunului și năzuința ridicării lui în cinste și putere. În această direcție s-au manifestat episcopii și mai ales superiorii lor la cele două sinoade ecumenice din secolul al V-lea. Ba mai mult decât atât episcopatul egiptean era în așa măsură supus și dependent de episcopii Alexandriei încât la Calcedon după depunerea lui Dioscor, episcopii au rugat să nu li se ceară semnarea vreunor decizii atât timp cât nu au acordul titularului scaunului alexandrin. „Ne vor ucide, motivau ei, dacă o vom face. Mai bine să murim aici de mâna voastră, decât să fim uciși în patria noastră. Fie-vă milă de noi! Preferăm să murim din ordinul împăratului sau al vostru, decât să fim masacrați la noi.” Grupuri de episcopi puteau fi în așa fel manevrate de superiorii lor pe linie bisericească, încât după citirea unor scrieri considerate eretice (cum a fost cazul scrisorii lui Ibas din Edesa către episcopul Maris de Ardașir în Persia, în care erau criticate unele formulări chiriliene, citită la Efes în anul 449), ajungeau să se exprime astfel: „Aceste cuvinte au întinat urechile noastre!”

Veșnică pomenire lui Chiril după vrerea episcopului Dioscor! Chiril este nemuritor! Neclintită rămână Alexandria, cetatea Ortodoxiei! (...) Să fie ars Ibas în mijlocul orașului! Să fie ars Ibas în mijlocul Antiohiei! (...) Ibas, rușinea întregului pământ! Ibas și cei de o părere cu el trebuie să ardă! (...) Cine nu-l urăște pe Ibas, este un drac! Cine-l iubește pe Ibas este o Satana! (...) Îl rugăm pe împărat: omoară-l pe Ibas! Îl rugăm pe împărat: Ibas trebuie să ardă de viu! Aceasta ca pildă pentru eretici! Ibas să fie ars în Antiohia. Omorâți pe unul și salvați lumea! Ardeți unul și eliberați pe cei mulți! Nestorie și Ibas trebuie să ardă împreună! Nestorie și Ibas să ardă în mijlocul Antiohiei! Exilul nu i-a înfricoșat! (...) Exilul nu le-a făcut nimic! Prin exil Nestorie a devenit mai bogat! Exilul nu cauzează acestora nimic! Nestorie și Ibas trebuie să ardă împreună! Satana și fiul ei trebuie să ardă împreună! Patriarh ajută Ortodoxia! Elimină pe toți aceștia! Să nu mai rămână nici un rest din faraon!” (ACO II, p. 55, 22-57,2).

Datorită imenselor zone jurisdicționale, episcopii de Roma, Alexandria și Antiohia dețineau supremația asupra unui mare număr de episcopi, erijându-se adeseori în niște comandanți ai unei armate de episcopi, clerici, călugări și credincioși, fiind ascultați și urmați orbește. Părerea lor era susținută ca ceva vital pentru o provincie, o dioceză sau chiar pentru Biserica întreagă, problemele religioase îmbrăcând în secolul al V-lea un caracter popular și de masă.

Monahismul a jucat un rol important în cadrul disputelor hristologice, monahii impunându-se ca o forță prin autoritatea lor morală și prin numărul lor. În Egipt, Palestina și Siria trăiau zeci de mii de călugări care puteau fi mobilizați ca o adevărată armată. Ei trăiau nu numai în deșert sau în regiuni muntoase ci și în marile orașe sau în jurul lor, acolo unde se discutau cu ardoare problemele religioase.

Pentru trăirea lor spirituală deosebită, pentru înțelepciunea și evlavia lor, mulți dintre ei se bucurau de mare cinste și autoritate în lumea creștină. Erau admirați pentru evlavia și puterea rugăciunii lor, deveneau confidenții multor credincioși,

sftetnicii multor demnitari, tămăduitorii multor bolnavi sau încreștinătorii multor popoare nomade arabe. Nume ca Simion Stălpnicul (†459/460) în Antiohia, Eftimie cel Mare și Sava în Palestina, erau cunoscute în întreaga lume creștină. Arhimandriți cu mare faimă erau consultați chiar de împărat cum era cazul vestitului arhimandrit Dalmațius de Constantinopol vizitat adeseori de împăratul Teodosie al II-lea. Deși retrași în general în locuri pustii, călugării nu erau ruși complet de realitățile religioase ale marilor metropole. Dimpotrivă erau interesați de marile probleme cu care se confruntau confesorii lor și, de aceea, nu-i de mirare, că părăseau adeseori locurile de meditație și rugăciune pentru a se implica în disputele religioase. Din nefericire simplitatea, naivitatea și incultura multora erau exploatate de agitatorii eretici, călugării fiind convinși că servesc interesele Ortodoxiei. Fanatismul lor ținea loc de știință teologică, iar argumentele lor erau adeseori insulta și brutalitatea. Aduși în orașele unde se derulau disputele teologice sau se țineau sinoade, cetele de monahi conduși de oameni de talia arhimandritului sirian Barsuma, violent și mărginit, mărșăluiau pe străzi, făceau agitație, discutau zgomotos sau recurgeau la acte de violență nu din rea credință ci din ignorantă, naivitate dar mai ales pentru că erau manevrați de conducători perfizi, vanitoși și corupți. Faptul că monahii deveniseră un „partid călugăresc” opus, „partidului episcopilor”, ridicându-se adeseori împotriva autorității bisericești, nu era decât vina unor demnitari bisericești și de stat care se foloseau de ei pentru a-și asigura interesele funcției, scaunului sau pe cele personale. Lor li se alătura, în special la demonstrațiile zgomotoase, mulțimea credincioșilor, așa încât devenise regulă ca sinoadele să se adreseze cu scrisori populației capitalei sau orașului confruntat cel mai puternic cu o erezie, comunicând rezultatul discuțiilor, deciziile luate și condamnarea ereticilor. Efectele unor dispute teologice erau prelungite de populație în timp și în spațiu. Sfântul Grigorie de Nyssa se plângea că în timpul său toată lumea era cuprinsă de febra discuțiilor. În case și pe străzi, în

piete și târguri, la răspântii sau la baie, când întrebi de preț sau altceva ți se vorbește despre „născut” și „nenăscut” ți se spune că „Tatăl este mai mare decât Fiul” și se afirmă că „Fiul a fost creat din nimic” (cf. Sir Galahad, *Byzance*, Paris, 1937, p. 151). Mulțimea călugărilor și poporul puteau accepta sau respinge hotărârile sinodului în funcție de semnalul pe care îl dădeau conducătorii lor. Astfel de poziții s-au manifestat cel mai concludent în cadrul disputelor hristologice din secolele V-VI. Un exemplu grăitor în acest sens este cazul episcopului ortodox Proterios, ucis în baptisteriul catedralei din Alexandria de mulțimea fanatică incitată, care i-a purtat apoi trupul prin oraș ca pe un trofeu până la hipodrom unde l-au ars.

În ciuda acestor aspecte negative trebuie evidențiat și rolul pozitiv jucat de monahism și de populație în confruntările teologice. Vigilența manifestată de ei în cadrul disputelor teologice provocau discuții publice care aveau ca scop lămurirea populației și prevenirea unor acțiuni reprobabile influențate de propagatorii ereziei.

Din cele expuse se poate forma o imagine asupra atmosferei religioase și sociale în care s-au desfășurat disputele teologice cauzate de apariția nestorianismului și monofizitismului.

Aminteam că formula de unire din anul 433 n-a mulțumit în totalitate nici episcopatul alexandrin nici pe cel antiohian. Sfântul Chiril a trebuit să comenteze și să susțină în mai multe scrisori hristologia antiohiană formulată în acest document încât el însuși era suspectat de dioprosopism pentru că acceptase formula „celor două firi” întâlnită și la Nestorie. El preciza că antiohienii nu învățau despre doi Hristoși ca Nestorie, ci împart numai enunțările sau expresiile biblice, afirmând că unele se potrivesc Logosului divin, altele lui Hristos-omul, iar altele sunt comune, căci rostite de același Hristos, ele cuprind în același timp și ce este potrivit pentru Dumnezeu și ce este potrivit pentru om. În plus ei mărturisesc un Hristos, un Fiu, un Domn, Logosul divin născut din veci din Tatăl, iar mai pe urmă născut din femeie, după trup, iar pe Sfânta Fecioară o numesc Născătoare de Dumnezeu.

La rândul lor, antiohienii considerau condamnarea lui Nestorie drept o lovitură de grație dată școlii și teologiei antiohiene. Termeni și formule folosite de Nestorie erau întâlnite și la alți teologi antiohieni încât formula de unire din anul 433 abia la Calcedon și-a găsit interpretarea și folosirea efectivă. De aceea disputele teologice derulate mai ales după moartea Sfântului Chiril ținteau din partea antiohienilor combaterea tendinței alexandrinilor de a interpreta teologia chiriliană în sens monofizit. În aceste dispute s-au remarcat în mod deosebit Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa.

Teodoret de Cyr, participant la sinoadele ecumenice de la Efes (431) și Calcedon (451) și după toate posibilitățile autorul textului *Simbolului de unire* din 433, reprezintă direcția echilibrată și clară a antiohienilor moderați. Hristologia sa este reflectată mai ales în *Combaterea Anatematismelor Sfântului Chiril al Alexandriei, Scrisoarea 151: Către monahi și Despre întruparea Domnului* păstrată între operele Sfântului Chiril, dar critica modernă demonstrează că aparține lui Teodoret. Polemizând cu Sfântul Chiril, el arată că antiohienii deși mărturisesc două firi nu recunosc doi Hristoși și nu adoră decât un singur Hristos. „Noi adorăm un singur Fiu al lui Dumnezeu așa cum adorăm un singur Dumnezeu-Tatăl și un singur Duh Sfânt, dar cunoaștem deosebirea dintre trup și dumnezeire. După cum spunem că cei care separă pe Domnul nostru Iisus Hristos în doi Fii merg alături de drumul pe care au mers Apostolii, tot așa spunem că cei care susțin că dumnezeirea Unuia-Născut și umanitatea s-au făcut o singură fire, alunecă într-o altă prăpastie”. (*Scrisoarea 151, Migne, P.G. 83, 1436D-1437A*).

Până la Calcedon hristologia lui Teodoret trădează și unele formulări nestoriene. Astfel el spune că nu amestecă firea Creatorului cu firea creaturii, ci adoră fiecare fire ca pe un singur Fiu, căci fiecare cu cealaltă este numită Hristos. El diferențiază firile până la a face din ele două entități aproape de sine stătătoare, numind unul pe Logosul care locuiește în trup și altul trupul numit templu. Unirea celor două firi o înțelege ca o

luare a trupului de către Logos, ca o legătură, o alipire, o comuniune a celor două elemente. Pentru el unirea ipostatică sau fizică mărturisită de alexandrini este sinonimă cu amestecarea firilor care duce la contopirea lor și deci la suprimarea însușirilor proprii fiecărei firi.

În evoluția sa lentă spre Ortodoxie, Teodoret a admis unirea naturală a firilor în anul 447, când a scris lucrarea *Eranistes (Cersetorul)* împotriva monofizitismului. Și aici Teodoret admite unirea firilor cu condiția ca proprietățile lor să rămână intacte. Firea umană a fost unită cu cea divină chiar în momentul zămislirii, după întrupare Iisus Hristos existând în două firi. Unirea firilor este concepută cu precădere la Teodoret ca o neîncetată inhabitare a Logosului în omul Iisus din momentul zămislirii. Hristos este om purtător de Dumnezeu pentru că și-a unit toată dumnezeirea Logosului. Logosul, ca Dumnezeu din veșnicie, nu s-a născut din Fecioara, ci și-a făcut templu în pântecele fecioresc și era împreună cu cel format și născut.

Teodoret puna un mare accent pe integritatea firii umane combătând tendințele apolinariste de care erau acuzați alexandrini. Dacă Logosul ar fi înlocuit sufletul rațional în Hristos, argumenta el, înseamnă că i se atribuie dumnezeirii particularitățile firii umane: sete, foame, oboseală, suferință etc. Hristos a avut suflet rațional dar nu era atins de păcat pentru că el pusese capăt tiraniei păcatului în noi. Dumnezeu a reînnoit chipul Său în noi, stricat prin păcat și l-a restabilit mai grațios ca înainte.

Deși prefera unele formulări nestoriene, Teodoret s-a menținut mai aproape de gândirea ortodoxă decât mulți dintre antiohieni. Pentru el unirea firilor însemna alcătuirea unei singure persoane. Această persoană nu este o contopire a firilor deoarece ele s-au unit fără amestecare, unitatea persoanei constând în unitatea morală a sentimentului, a voinței și a lucrării celor două firi. Este de la sine înțeles că unirea morală menține evident deosebirea firilor.

• Din nefericire, hristologia lui Teodoret duce la negarea comunicării însușirilor, făcând din cele două firi două subiecte

de sine stătătoare, două persoane între care nu poate exista o unire reală, personală sau ipostatică. Ori această concepție pune în discuție realitatea mântuirii. Dacă nu există comunicarea însușirilor în virtutea unirii ipostatice, actul mântuirii prin patimă, moarte și înviere se atribuie numai firii umane.

Oscilația între limbajul ortodox și gândirea nestoriană pe care o întâlnim la Teodoret a creat mare confuzie și a generat noi suspiciuni și neînțelegeri între antiohieni și alexandrini mai ales că după moartea Sfântului Chiril nu s-a mai ridicat un alt teolog alexandrin de talia lui care să intre în confruntare cu hristologia antiohiană.

Încercarea lui Eutihie de a combate nestorianismul prin expunerea hristologiei Sfântului Chiril într-o concepție proprie a dus la apariția unei noi erezii cunoscută sub numele de monofizitism sau eutihianism.

Monofizismul sau monofizitismul, cuvânt compus din termenii grecești $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ = un, o și $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ = fire, natură, denumește erezia conform căreia în persoana unică a Mântuitorului Iisus Hristos ar exista o singură fire și anume cea dumnezeiască. Întrucât această învățătură greșită a fost formulată de Eutihie, ea a fost cunoscută și sub denumirea de eutihianism.

Eutihie, un bătrân arhimandrit și stareț al unei mănăstiri de lângă Constantinopol, considerând ca toți alexandrini că prin condamnarea lui Nestorie, antiohienii trebuie să accepte necondiționat formulările Sfântului Chiril, chiar în variante expuse de adepții lui și care în realitate nu exprimau gândirea chiriliană. Astfel se ajunsese ca formule „în două firi” și „din două firi” să fie considerate contradictorii, prima apreciată de alexandrini ca aparținând hristologiei nestoriene, a doua apreciată de antiohieni ca aparținând hristologiei extremiste alexandrine cu tendințe spre monofizitism.

Eutihie, cunoștea desigur faptul că alexandrini nu erau întru totul de acord cu formula de unire din anul 433 și că antiohienii erau scindați atât datorită acestei formule cât și datorită condamnării lui Nestorie. Astfel se profilau două direcții

extremiste: cea alexandrină spre monofizitism, și cea antiohiană spre dioprosopism. Teodoret de Cyr, deși era după cum se crede autorul formulei de unire, el n-a semnat-o și nici nu l-a anatematizat, pe Nestorie decât sub amenințarea lui Ioan al Antiohiei în anul 434.

Chiar dacă s-a împăcat cu Sfântul Chiril, el nu se simțea obligat să accepte toate scrierile lui și considera mai ales unele formulări din cele 12 Anatematisme eronate. Când Sfântul Chiril a atacat în anul 437 hristologia antiohiană reprezentată de Teodor de Mopsuestia și Diodor de Tars, Teodoret a apărut-o. După moartea lui Ioan al Antiohiei (441/442) și a Sfântului Chiril (444) relațiile dintre alexandrini și antiohieni s-au precipitat din nou. Episcopul Domnus al Antiohiei (441/442-450) a ocupat mai multe scaune episcopale în Orient cu simpatizanți ai lui Nestorie, ceea ce i-a incitat pe alexandrini. Deoarece expresia „s-a făcut unirea a două firi”, folosită în Simbolul de unire din anul 433, era echivocă, neprecizând dacă au rămas două firi și după unire, adversarii alexandrini ai împăcării cu antiohienii au preferat formula „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul”, interpretând-o în sensul negării celor două firi și părăsind astfel sensul ortodox dat ei de Sfântul Chiril.

În Constantinopol episcopul Proclu a reușit să mențină atmosfera favorabilă unirii de la 433, dar episcopul Flavian (446-449), optând mai mult pentru o formulă de sinteză, a atras dezaprobarea alexandrinilor. S-au arătat nemulțumiți mai ales monahii care avându-l ca lider pe arhimandritul Eutihie au protestat împotriva formulelor antiohiene. La rândul lui, Teodoret de Cyr considera revenirea la formula Sfântului Chiril drept o reactivare a apolinarismului sub formă de monofizitism. El a combătut cu vehemență extremismul hristologiei alexandrine și a demascat pentru prima dată monofizitismul. Monofizitul din dialogul Eranistes al lui Teodoret susține îndumnezeirea trupului lui Hristos luat din Fecioara Maria: „Noi nu zicem că firea care a fost luată a dispărut, ci că s-a schimbat

în esența dumnezeirii”. Acest concept este susținut de teoria apolinaristă a trecerii trupului ceresc prin Fecioara Maria ca printr-un canal, conform textului eutihian citat de Teodoret în *Manualul despre basmele ereticilor*: „Dumnezeu-Logosul nu a luat nimic omenesc din Fecioara, ci transformându-se neschimbat și făcându-se trup, el a trecut numai prin Fecioara, iar dumnezeirea necircumscrisă, nelimitată și necuprinsă a Unuia-Născut a fost ținută și fixată pe cruce și, după ce a fost dată mormântului, a înviat.”

Scrierile lui Teodoret l-au nemulțumit pe episcopul Dioscor al Alexandriei (444-451) care le considera un grav atentat la memoria și teologia Sfântului Chiril și cerea retractarea lor, intervenind chiar la episcopul Domnus al Antiohiei. Teodoret a scris lui Dioscor, amintindu-i că l-a condamnat pe Nestorie și că s-a folosit de formulările Sfântului Chiril dar, pe de altă parte, atenționează pe Flavian al Constantinopolului și pe alți episcopi asupra monofizitismului promovat de alexandrini. Această atitudine a dus la anatematizarea lui de către Dioscor la sfârșitul anului 448 sau începutul anului 449.

Alexandrinii îl aveau de partea lor pe împăratul Teodosie al II-lea, care stătea sub influența eunucului Hrisafie, finul de botez și prietenul lui Eutihie. La 17 februarie 448 împăratul ordonă destituirea episcopului Irineu de Tyr, prietenul și susținătorul lui Nestorie. De asemenea, tot împăratul ordonă la 18 aprilie 448 arderea scrierilor nestoriene care vizau indirect și pe cele ale lui Teodoret îndreptate împotriva Sfântului Chiril.

Aceste ordine i-au instigat pe antiohieni și l-au determinat pe Teodoret să țină mai multe sinoade la Antiohia îndemnând pe episcopi să nu cedeze în fața formulelor alexandrine. Pentru aceasta i s-a impus domiciliul forțat în eparhia sa. Eutihie a scris papei Leon că nestorienii și-au reînceput propagada. Papa îi răspunde la 1 iunie 448 apreciindu-i vigilența, însă evită să se pronunțe împotriva antiohienilor, spunând că așteaptă mai multe informații. Combătând direct formulările antiohiene din simbolul de unire, Eutihie își dezvăluie concepția monofizită.

IV.2. Sinodul endemic din Constantinopol (448)

Episcopul Domnus al Antiohiei (441/442-450), acuzându-l pe Eutihie de apolinarism, l-a denunțat împăratului Teodosie al II-lea iar episcopul Eusebiu de Dorylaeum în Frigia îl informează despre același lucru pe Flavian al Constantinopolului (446-449). Deși antinestorian convins încă din anul 429, Eusebiu era adeptul sincer al unirii din anul 433 și nu putea admite combaterea ei de către Eutihie. De aceea, ceru la 8 noiembrie 448 sinodului endemic din Constantinopol audierea lui Eutihie acuzat de monofizitism. Episcopul Flavian dorind să nu ia din nou amploare disputele dintre antiohieni și alexandrini, i-a propus o întâlnire particulară și numai în cazul unui eșec să fie audiat Eutihie în cadrul unui sinod. După ce Eusebiu a arătat că a avut mai multe astfel de întâlniri cu Eutihie la mănăstirea acestuia, sinodul a aprobat audierea ereziarhului. În ședința a doua din 12 noiembrie, sinodalilor li s-au citit *Epistola dogmatică* a Sfântului Chiril adresată lui Nestorie și *Scrisoarea către Ioan al Antiohiei* care cuprindea și formula de unire, trimisă de Sfântul Chiril cu ocazia împăcării din anul 433. Ambele documente erau considerate ca normative pentru credință iar sinodalii s-au declarat pentru sinteza celor două feluri de formule, sinteză acceptată și de Sfântul Chiril. Astfel, Flavian al Constantinopolului evitând expresia „în două firi” afirmă: „Mărturisim că Hristos după întrupare este din două firi” și continuă, „mărturisim într-un ipostas și într-o persoană pe unul Hristos, pe unul Fiul, pe Unul Domn”, expresie care pregătea formularea calcedoniană. Episcopul Vasile al Seleuciei se declară mai clar pentru două firi, afirmând că „adorăm pe Unul Domnul nostru Iisus Hristos cunoscut în două firi”, dar condamnă dioprosopismul nestorian care împărțea pe Hristos în doi fii. Episcopul Eusebiu de Dorylaeum declară că Eutihie nu

mărturisește învățătura adoptată de sinodali fapt pentru care au fost delegați preotul Ioan și diaconul Andrei ca să-l invite la sinod. Ei au declarat în ședința din 15 noiembrie că Eutihie refuză să se prezinte în fața sinodului și că nu primește altă învățătură ci numai pe cea aprobată de sinoadele de la Niceea și Efes. După întruparea Logosului el „nu adoră decât o fire și aceasta a lui Dumnezeu întrupat sau făcut om. Cel născut din Fecioara este Dumnezeu adevărat și om adevărat, dar nu are trup deoființă cu noi”.

Eusebiu de Dorylaeum mai făcu cunoscut sinodalilor că Eutihie a trimis prin mănăstiri o mărturisire de credință cerând să fie semnată.

Conform uzanței s-au trimis trei delegații pentru a-l invita pe Eutihie la sinod. La 16 noiembrie Eutihie încercă să-i convingă pe sinodali să audieze în locul lui o delegație de monahi de la mănăstirea sa, cererea fiind respinsă. A doua zi el ceru o amânare motivând că este bolnav și i s-a acordat termen până în 22 noiembrie. În ședința din 20 noiembrie preoții Teofil și Mamas raportară sinodului că din discuția avută cu Eutihie a reieșit clar că el nu acceptă două firi în Domnul.

La 22 noiembrie Eutihie se prezintă la sinod, însoțit de o multime de monahi și o gardă militară. Împăratul Teodosie al II-lea îl delegă pe comisarul Florentin să asiste la discuții fiind vorba de o problemă de credință. Au fost citite procesele verbale ale ședințelor anterioare și *Scrisoarea Sfântului Chiril către Ioan al Antiohiei*. Când s-a ajuns la expresia: „s-a făcut unirea a două firi”, Eusebiu ca acuzator, a cerut să se consemneze că el a dovedit cu martori că Eutihie nu crede așa, chiar dacă în fața sinodului ar mărturisi altfel. El se temea de influența lui Eutihie la curtea imperială, care ar putea cauza exilarea la Oasis în Egipt, unde fusese exilat Nestorie. Apoi ceru să fie întrebât Eutihie dacă este de acord cu cele citite acum din Sfântul Chiril și dacă mărturisește că „s-a făcut unirea a două firi într-o persoană și într-un ipostas sau nu?” Episcopul Flavian al Constantinopolului, în calitate de președinte al sinodului, schimbând puțin formularea întrebării ceru

lui Eutihie să răspundă „dacă mărturisește unirea din două firi”. Acesta spuse: „Da, din două firi”. La întrebarea lui Eusebiu: „Mărturisești două firi după întrupare și zici că Hristos este deoființă cu noi după trup sau nu?” redată de Flavian: „Mărturisești pe același unul Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos de o ființă cu Tatăl după dumnezeire și de o ființă cu noi după omenitate?” Eutihie nu-și mai putu ascunde învățătura monofizită și răspunse: „Fiindcă mărturisesc pe Dumnezeuul meu și Domnul meu, Domn al cerului și al pământului, până astăzi nu mi-am permis să tratez despre firea lui, iar de o ființă cu noi mărturisesc că până astăzi nu am spus... Până astăzi nu am spus că trupul Domnului și Dumnezeuul nostru este de o ființă cu noi, dar mărturisesc că Sfânta Fecioară este de o ființă cu noi și că din ea s-a întrupat Dumnezeuul nostru”. Deoarece unii sinodali au conchis că astfel s-ar mărturisi deoființimea lui Hristos cu noi după trup, Eutihie preciză: „Până astăzi n-am spus aceasta. Căci dacă mărturisesc că el (trupul) este al lui Dumnezeu, (vezi) n-am numit trup al unui om trupul Domnului, doar că este omenesc trupul și că Domnul s-a întrupat din Fecioară. Dacă trebuie să spun că este din Fecioară și deoființă cu noi, o fac și pe asta (...) dar nu spun că este deoființă negând că El este Fiul lui Dumnezeu”.

S-ar putea crede că Eutihie nu era eretic însă faptul că evita folosirea expresiei „deoființă cu noi după omenitate” trăda înțelegerea greșită a unirii celor două firi, arată că nu făcea distincție clară între ființă și persoană și că, fiind de acord cu Sfântul Chiril, că trupul Domnului este propriu Cuvântului și nu al vreunui om, dar nemărturisind asemenea Sfântului Chiril că aceasta nu-l împiedică să spună că este deoființă cu ale noastre, el concepea unirea firilor în sens apolinarist ceea ce ducea la ideea de îndumnezeire a firii omenești în sensul de schimbare, de absorbție a acesteia în dumnezeire. Întrebat dacă mărturisește „după unire două firi” sau „pe Domnul după întrupare din două firi”, Eutihie răspunse clar: „Mărturisesc că Domnul a fost din două firi înainte de întrupare, dar după întrupare nu mărturisesc decât o singură fire”.

Pe baza acestei afirmații sinodul l-a excomunicat pe Eutihie și l-a depus din preotie.

Condamnarea lui a fost considerată de alexandrini ca revenire la nestorianism. El însuși ceru sprijinul Romei, Ierusalimului și Alexandriei, și se plânse împăratului că actele sinodului au fost falsificate. Ancheta ordonată de împărat a dovedit injustețea afirmațiilor.

Papa Leon, primind între timp și scrisoarea împăratului Teodosie al II-lea favorabilă lui Eutihie, îi răspunse la 18 februarie 449 că nu poate să se elucideze asupra situației și că a cerut episcopului Flavian amănunte despre cele petrecute la Constantinopol. Înainte de a primi scrisoarea de la Roma, Flavian îl informă pe papa Leon asupra celor două afirmații apolinariste ale lui Eutihie (Domnul este din două firi, dar după unire are numai o fire; Trupul Domnului nu este de o ființă cu noi), și-i trimise o copie după actele sinodului din anul 448. Primind între timp scrisoarea papei, Flavian scris o a doua epistolă explicând mai pe larg erorile lui Eutihie.

IV.3. Sinodul de la Efes (449)

Între timp împăratul, suspectându-l pe episcopul Flavian de nestorianism, i-a cerut să depună o mărturisire de credință. Acesta declară că urmează Sfintei Scripturi și hotărârilor sinoadelor de la Niceea, Constantinopol și Efes precizând: „*Predicăm pe Domnul nostru Iisus Hristos născut fără început înainte de veacuri, din Dumnezeu-Tatăl după dumnezeire, iar în zilele de pe urmă același (născut), pentru noi și pentru a noastră mântuire din Fecioara Maria, după umanitate, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, același care a luat suflet rațional și trup, deoființă cu Tatăl după dumnezeire și deoființă cu mama după umanitate. Mărturisind că Hristos este din două firi după*

întrupare și înomenirea din Fecioara, mărturisim un singur Hristos un singur Fiu, un singur Domn, într-un singur ipostas și o singură persoană. Nu refuzăm să declarăm totuși o singură fire întrupată și înomenită a Logosului lui Dumnezeu, prin aceea că din două firi unul este și același Domn al nostru Iisus Hristos. Anatematizăm pe cei care predică sau doi Fii, sau două ipostasuri, sau două persoane și nu predică pe unul și același Domn al nostru Iisus Hristos”.

Fără îndoială se remarcă spiritul conciliant al episcopului Flavian care, făcând o mărturisire de credință ortodoxă se folosește de formulări chiriliene considerate de antiohieni generatoare de erori monofizite ca în cazul lui Eutihie.

Sfătuit de Dioscor al Alexandriei care îl susținea pe Eutihie, împăratul Teodosie al II-lea convoacă la 30 martie 449 un sinod ecumenic care urma să se deschidă la 1 august la Efes. Scopul declarat al sinodului era de a examina ortodoxia lui Flavian al Constantinopolului acuzat de nestorianism și de a reabilita pe Eutihie, condamnându-se deciziile Sinodului ecumenic de la Constantinopol din anul 448. Dioscor era invitat să participe cu zece mitropoliți și să prezideze sinodul. În locul episcopilor orientali suspectați de nestorianism, împăratul acorda arhimandritului antinestorian Barsuma (care întrecea pe Eutihie în neștiință și pe Dioscor în violență) dreptul de a participa la sinod ca reprezentant al tuturor arhimandritilor din Orient, fiind însoțit de o mulțime de călugări. Episcopului Teodoret de Cyr i se interzise participarea chiar prin actul de convocare a sinodului iar episcopul Ibas de Edesa fusese exilat în mai multe locuri. Se urmărea o prezentă foarte slabă a antiohienilor. Totuși a fost prezent episcopul Domnus al Antiohiei. De asemenea au participat episcopii Juvenal al Ierusalimului, Talasie al Cezareei Capadociei, Flavian al Constantinopolului și toți cei prezenți la sinodul endemic din anul 448. Papa Leon I trimisese ca legați pe episcopul Iuliu de Puteoli și pe diaconul Ilarie. Legații papali aduceau la sinod Tomosul de credință (sau Epistola dogmatică adresată episcopului Flavian) și o epistolă adresată sinodalilor, ambele avându-l ca autor pe papa Leon I. Ele rezumau hristologia

tradițională apuseană și căutau să instituie o stare de echilibru între formulele antiohiene și cele alexandrine. O sinteză a conținutului lor este edificatoare pentru rolul jucat de aceste documente la formulările hristologice ulterioare. Iisus Hristos, învăța papa Leon I, este o singură persoană, este unul și același, nu sunt doi. Mântuitorul a fost zămislit prin lucrarea Sfântului Duh în sânul Fecioarei-Maică. Rodirea a fost dată Fecioarei de Sfântul Duh, dar trupul a fost luat din trupul Fecioarei. Firea inviolabilă s-a unit cu firea pătimitoare, pentru ca unul și același mijlocitor al lui Dumnezeu și al oamenilor, Iisus Hristos, să și poată muri prin unul și să nu poată muri prin celălalt. Deci Dumnezeu adevărat S-a născut cu firea întregă și desăvârșită a omului adevărat. Cel născut era întreg în ale sale, era întreg în ale noastre. Cuvintele „ale noastre” din expresia „întreg în ale noastre” înseamnă acele lucruri pe care Creatorul le-a zidit de la început în noi și pe care Hristos le-a luat spre a le repara. Lucrurile însă, pe care le-a introdus înșelătorul și pe care omul înșelat le-a primit, n-au avut nici o urmă în Mântuitorul. Acesta a avut părtașia slăbiciunilor omenești dar nu a fost părtaș la păcatele noastre. El a luat chipul omului sporind cele omenești și nemicșorând pe cele dumnezeiești. Chenoza a fost un pogorământ al milei stăpânului, nu o slăbire a puterii sale. Cel care în chip de Dumnezeu a făcut pe om, Același în chip de rob s-a făcut om. Chipul robului nu micșorează chipul lui Dumnezeu. Iisus s-a născut după o nouă ordine și după o nouă naștere. După o nouă ordine fiindcă invizibil în ale Sale, s-a făcut vizibil în ale noastre, de neînțeles, a vrut să se facă înțeles. Cel ce este înainte de timp a început să existe în timp, Dumnezeu nepătimitor n-a socotit dispreț să fie om pătimitor. El cel nemuritor, să se supună legilor morții. S-a născut după o nouă naștere prin faptul că Fecioara neatinsă nu a cunoscut pofta, că această feciorie a dat trupul și că, din Maica Sa, Hristos a luat firea umană nu și vina.

În Hristos sunt două firi: cea omenească și cea dumnezeiască. Foamea, setea, oboseala, somnul, aparțin firii umane. Săturarea celor cinci mii de oameni cu cinci pâini și doi pești, oferirea apei celei vii femeii samarince, mersul pe mare, liniștirea valurilor

în furtună, aparțin firii dumnezeiești. Fiecare din cele două firi păstrează proprietățile sale. Aceste proprietăți unesc firile într-o singură persoană. Maiestatea a îmbrăcat smerenia, puterea a îmbrăcat slăbiciunea, eternitatea a îmbrăcat moartea. Păstrarea proprietăților înseamnă păstrarea firilor, dar această păstrare, asigurând unitatea persoanei, aduce și comunicarea însușirilor. Fiecare chip lucrează cu participarea celuilalt ceea ce îi este propriu. Logosul lucrează ceea ce este al Logosului și trupul ceea ce este al trupului. Nu aparține uneia și aceleiași firi să plângă de mila prietenului Lazăr mort, și pe același om să-l învieze a patra zi, sau să stea spânzurat pe lemn și schimbând ziua în noapte, să cutremure toate elementele sau să fie străpuns de cuie și în același timp să deschidă credinței tâlharului porțile raiului.

Scopul întrupării Logosului a fost mântuirea omului, învingerea morții și distrugerea diavolului. Noi nu am putea folosi victoria biruitorului asupra morții, dacă această victorie s-ar fi obținut în afara firii noastre. (*Scrisoarea XXVIII, Migne, P.L. 54, 763A-769B, apud. I.G. Coman, „Și cuvântul trup S-a făcut”, Timișoara, 1993, p. 156-157*).

Dacă am fi tentați să spunem că accentul pe care îl pune papa Leon I pe deosebirea firilor îndreaptă gândirea sa spre hristologie antiohiană, revelarea strânsei uniri a firilor și conceptul despre comunicarea însușirilor aparține fără îndoială hristologiei chiriliene. Totuși, conceptul despre comunicarea însușirilor este mult mai precis și mai clar la Sfântul Chiril pentru că el nu vorbește de un paralelism între lucrarea trupului și lucrarea Cuvântului, ci Cuvântul le lucrează și pe ale sale și pe ale trupului, întrucât a devenit și persoană a trupului. La papa Leon I trupul pare a avea o autonomie în cadrul unirii. Persoana ar fi un rezultat al întâlnirii celor două firi deși el arată că Fiul lui Dumnezeu este subiectiv patimilor, deci el este persoana. La Sfântul Chiril exprimarea este mult mai precisă: „Cele ale omenității au devenit proprii Cuvântului și cele ale Cuvântului au devenit proprii omenității”.

Sinodul de la Efes s-a deschis la 8 august 449, în biserica Sfânta Maria întrunind cel mult 138 de episcopi. Sedințele ținute

până la 18 august au dezbătut reabilitarea lui Eutihie care era prezent acum ca acuzator al episcopilor Flavian al Constantinopolului și Eusebiu de Dorylaeum. Sinodul a fost numit de papa Leon I „sinodul tâlhăresc” (*Ephesinius non iudicium, sed latrocinium*) pentru că unii episcopi refuzând să semneze depunerea din scaunul episcopal a lui Flavian, au fost însă obligați de Dioscor, care a chemat garda militară din afara bisericii și împreună cu ea a pătruns în biserică și o mulțime de călugări alexandrini foarte violenți. Atmosfera era atât de tensionată încât călugării conduși de arhimandritul sirian Barsuma au ajuns să strige: „Pe cel ce zice două firi tăiați-l în două! Cel ce zice două firi este nestorian”. Instigarea la violență susținută de Dioscor a înscris o pagină sumbră în istoria sinoadelor. Afirmatia că episcopul Flavian a murit după trei zile datorită maltratărilor la care a fost supus de călugări și chiar de Dioscor, nu poate fi verificată iar Flavian însuși adresându-se papei Leon I, după ce a părăsit Efesul, afirmă că a fost doar înconjurat de soldați dar că nu a suferit nimic și că s-a ascuns într-un loc din biserică. El nu s-a mai întors la Constantinopol, ci a murit pe drumul exilului spre Sardes, la Hypaipa, în Lidia.

Reabilitarea lui Eutihie s-a făcut pe baza cererii scrise adresată sinodului în care arăta că a fost condamnat pentru că n-a vrut să mărturisească altceva decât ce s-a hotărât la Niceea și Efes și cerea să i se ridice condamnarea și să fie pedepsiți cei care au călcat rânduielile bisericesti și au tulburat unitatea Bisericii. Cererea mai cuprindea textul Simbolului de credință de la Niceea, fără completările făcute la Constantinopol în anul 381, prin care se preciza împotriva lui Apolinarie că Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat din Fecioara Maria. El preciza că a militat pentru această credință iar cei care l-au condamnat se împotrivesc ei. În final, el anatematiza pe Nestorie, pe Apolinarie și pe cei care învățau că trupul Domnului a venit din cer. Dioscor n-a dat curs solicitării episcopilor Diogene de Cyzic și Vasile de Seleucia ca Eutihie să explice modul întrupării și al înomenirii Logosului.

Când au fost citite actele sinodului de la Constantinopol din anul 448 mulți episcopi s-au scandalizat pentru că se folosise expresiile „două firi” sau „în două firi” și unii episcopi acuzați de nestorianism, ca în cazul lui Vasile de Seleucia, au preferat să declare că nu împart pe Hristos după unire în două firi ci că recunosc „o singură fire a dumnezeirii Unuia-Născut care s-a făcut om și s-a întrupat”, și au semnat depunerea episcopului Flavian.

Sinodaliile au fost de acord cu mărturisirea lui Eutihie, că Domnul a fost din două firi înainte de unire, dar după unire este numai o fire, și astfel i-a fost anulată sentința de caterisire. Prevalându-se de canonul 7 al Sinodului al III-lea ecumenic de la Efes care interzicea modificarea Simbolului de credință niceean, Dioscor a cerut condamnarea episcopilor Flavian al Constantinopolului și Eusebiu de Dorylaeum, ceea ce s-a obținut prin intimidarea și violența exercitate de soldați și de călugări. S-a refuzat categoric cererea legaților papali ca să fie citită Epistola dogmatică a papei Leon I.

La ședințele desfășurate între 20-22 august n-au mai participat episcopii Flavian al Constantinopolului, Eusebiu de Dorylaeum, Domnus al Antiohiei (care subscriesese condamnarea lui Flavian) și legații papali deși nu părăsiseră încă Efesul. A urmat o nouă serie de condamnări și depuneri din funcții: Daniil de Charae, Irineu de Tyr, Achilin de Biblos, Ibas de Edesa, Teodoret de Cyr și Domnus al Antiohiei. Ibas a fost depus pentru că în scrisoarea către episcopul Maris de Ardașir (Persia), a afirmat că Hristos este om devenit Dumnezeu și a criticat *Anatematismele* Sfântului Chiril. Lui Teodoret de Cyr i s-a imputat că a scris împotriva Anatematismelor și că a respins hotărârile sinodului de la Efes (431) într-o epistolă trimisă clericilor, monahilor și laicilor înaintea unirii de la 433. Domnus al Antiohiei, deși semnase depunerea lui Flavian al Constantinopolului, a fost acuzat că în câteva epistole adresate lui Dioscor a criticat cele 12 *Anatematisme* caracterizându-le „obscure”.

Prin deciziile lui, sinodul de la Efes din anul 449 a anulat împăcarea dintre antiohieni și alexandrini realizată în anul 433.

Formulele hristologice antiohiene, acceptate de Sfântul Chiril, erau repudiate iar formulele hristologice chiriliene erau interpretate în sens monofizit. Împăratul Teodosie al II-lea, trecând de la o extremă la alta, a confirmat deciziile acestui sinod, considerându-l a doua fază a Sinodului al III-lea ecumenic. În timp, formula de unire din anul 433 realiza în parte împăcarea episcopatului răsăritean, sinodul din anul 449 deschidea o nouă schismă între episcopii din Siria, Asia și Pont pe de o parte și cei din Egipt, Palestina și Tracia pe de altă parte.

Schisma provocată de sinodul de la Efes (449) s-a reflectat și asupra relațiilor dintre Răsărit și Apus. Episcopii Flavian al Constantinopolului, Eusebiu de Dorylaeum și Teodoret de Cyr au cerut papei Leon I să mijlocească pe lângă împărații Teodosie al II-lea și Valentinian al III-lea convocarea unui nou sinod. Papa Leon I ținu un sinod la Roma, la 15 octombrie 449, respingând deciziile sinodului lui Dioscor. Când împăratul Teodosie îi ceru să recunoască pe Anatolie, ales episcop al Constantinopolului după depunerea lui Flavian, papa condiționa aceasta de acceptarea din partea împăratului a Epistolei Sfântului Chiril către Nestorie și a Epistolei sale dogmatice către Flavian. Se reînnoia cu această ocazie cererea privind convocarea unui sinod ecumenic în Italia. Împăratul însă considera sinodul din anul 449 o întregire al Sinodului al III-lea ecumenic și excludea convocarea unui nou sinod. Chiar papa Leon I tindea să renunțe la convocarea unui alt sinod dacă legații săi trimiși la Constantinopol obțineau din partea împăratului, episcopului Anatolie al Constantinopolului și episcopatului răsăritean recunoașterea *Epistolei dogmatice*. Biserica era atât de tulburată încât o astfel de soluție nu-i putea aduce pacea. Acest lucru a fost confirmat și de dificultatea cu care s-a convocat sinodul de la Calcedon și s-a redactat și aprobat formula hristologică potrivit căreia a fost condamnat și nestorianismul și monofizitismul eutihian.

Despotismul lui Dioscor nu numai că legalizase monofizitismul dar răsturnase și ordinea în Biserică. Erijându-se ca șef al întregii Biserici din Răsărit depusese samavolnic pe cei mai

însemnați episcopi ai Orientului: Flavian al Constantinopolului, Domnus al Antiohiei, Eusebiu de Dorylaeum, Teodoret de Cyr și alții. Ridicase monahismul, autoritățile și armata împotriva episcopatului provocând o adevărată anarhie în Biserică. Arhimandriții erau mai presus de șefii lor ierarhici, iar Eutihie ajunsese cu sprijinul lui Hrisafie „episcop al episcopilor” și „părinte duhovnicesc” al episcopilor care îi cereau iertare și protecție. Nici autoritatea morală a episcopului Romei nu mai era recunoscută încât papa Leon I se înșela crezând că prin recunoașterea epistolei sale dogmatice vor fi rezolvate disensiunile teologice din Biserică. O simplă adeziune la această epistolă nu constituia un document investit cu autoritatea necesară constrângerii lui Dioscor și complicilor lui să condamne eutihianismul. În plus, formulările hristologice ale papei Leon I apăreau în viziunea multor episcopi răsăriteni ca nestoriene. Desigur, lipsind pe moment posibilitatea convocării unui sinod, soluția papei ar fi putut aplana temporar conflictul creat. Schimbarea atitudinii papei în momentul în care se deschisese perspectiva convocării unui sinod, însă în Orient unde era focarul eretic al discordiei și nu în Italia, arată că papalitatea urmărea un dublu scop: recunoașterea din partea episcopatului răsăritean prin subscrierea epistolei dogmatice și renunțării la sinod a *elocinței teologice și a autorității episcopale*.

Împărăteasa Pulheria, un mare număr de clerici și monahi, și poporul credincios formau încă o puternică rezervă de rezistență și dădeau speranța unei remedieri a lucrurilor.

Moartea împăratului Teodosie al II-lea în urma unui accident de călărie, la 28 iulie 450, a schimbat radical situația. Slaba guvernare a împăratului a marcat totuși o perioadă de glorie a Imperiului Roman de Răsărit prin trei realizări de excepție: Codex Theodosianus (438), Universitatea din Constantinopol (425) și marele zid de apărare a capitalei construit sub supravegherea prefectului pretoriului Anthemius (413).

IV.4. Sinodul al IV-lea ecumenic

Împărăteasa Pulheria, rămasă singura reprezentantă a dinastiei teodosiene în Răsărit, a moștenit tronul imperial la care fusese asociată ca augustă încă din anul 414. Era însă neobișnuit ca o femeie singură să conducă imperiul. Printr-o căsătorie formală (Pulheria făcuse legământ să nu se căsătorească niciodată) era asociat la tron generalul Marcian (450-457). Nu avea origine aristocrată și nu poseda educație și cultură imperială, însă era inteligent, energic și curajos ceea ce i-a permis să nu se lase dominat și condus de eunuci și subalterni ca împăratul Teodosie al II-lea. De asemenea împărăteasa Pulheria nu a mai lăsat interesele imperiului pe seama demnitarilor, ci a dispus numaidecât înlăturarea lui Hrisafie. Imperiul era amenințat de două mari pericole: barbarii și ereticii. Atila, regele hunilor, care umilise și exploatare ani în șir imperiul în timpul lui Teodosie al II-lea, urmărea menținerea situației și în plus își exprimase prin ambasadorii trimiși la Constantinopol și Ravena pretenția de a fi primit în capitală ca suveran într-o reședință special amenajată. Împăratul Marcian, militar de carieră, nu putea accepta în continuare umilirea și decise înfruntarea hunilor prin arme. Totodată el convocă un sinod general care să rezolve conflictul religios. Aducând în capitală trupul episcopului Flavian, mort în exil în urma condamnării din anul 449, împăratul dezvăluia intențiile curții imperiale de a condamna eutihianismul printr-un sinod ecumenic. De asemenea, se constata că episcopul Anatolie al Constantinopolului, deși fusese ales cu acceptul lui Dioscor, era împotriva monofizitismului eutihian.

Sinodul odată convocat urma să se deschisă la 1 septembrie 451 la Niceea în pofida insistenței papei Leon I de a fi amânat și ținut în Apus. Datorită invaziei simultane a hunilor în ambele părți ale Imperiului Roman, împăratul Marcian nu a putut deschide nici personal și nici la timp Sinodul al IV-lea ecumenic trebuind să

rămână aproape permanent în capitală sau în partea de nord-vest a imperiului, împăratul a schimbat și locul desfășurării sinodului de la Niceea la Calcedon, în fața Constantinopolului.

Sinodul s-a deschis abia la 8 octombrie 451 în biserica Sfânta Eufimie din Calcedon. Pentru a evita tulburările provocate la sinoadele anterioare privind președinția sinodului, împăratul și-a rezervat-o sieși prin comisarii săi. Erau prezente 19 persoane. Episcopilor li s-a acordat întâietatea onorifică în conformitate cu poziția scaunului lor. Importanța și măreția sinodului nu a fost dată de numărul mare de episcopi prezenți (între 520-630), ci de prestația lui teologică și juridică fiind instanță de judecată, for dogmatic și adunare legislativă.

Episcopii erau așezați pe dioceze și provincii, împărțiți după atitudinea lor manifestată la sinodul din anul 449. Prezidiul format din patriciul Anatolie, prefectul pretoriului, Paladie, care exercita puterea civilă în cele cinci dioceze (Egipt, Orient, Pont, Asia și Tracia) și eparhul Constantinopolului, Tatian, care asigura ordinea, justiția și administrația în capitală, era așezat în mijloc, în fața altarului, ca arbitru neutru și element de legătură și de coordonare a lucrărilor sinodului. În partea dreaptă erau așezați legații papali, episcopii Paschasinus de Lilybaeum (a prezidat ședința a doua din 13 octombrie, în lipsa delegaților imperiali), Lucentius de Ascoli și Iulian de Cos și preoții Bonifacius și Vasile, Anatolie al Constantinopolului, Maxim al Antiohiei și episcopii din Tracia, Asia Mică și Siria. În partea stângă erau așezați adversarii lor, Dioscor al Alexandriei, Juvenal al Ierusalimului, delegatul episcopului de Tesalonic și episcopii din Egipt, Palestina și Illyricum.

Fiind un sinod eminent orientat, papa Leon I dorea să-și impună autoritatea ca „episcop apostolic al Romei, care este capul tuturor Bisericilor” cum declara episcopul Paschasinus. Cerând de la început excluderea lui Dioscor al Alexandriei din sinod și citirea tomosului de credință adresat episcopului Flavian al Constantinopolului, el încerca să impună orientarea doctrinară și juridică a sinodului, care să recunoască atât autoritatea teologică cât și supremația juridică a scaunului papal. Împăratul

Marcian și o parte din episcopi în frunte cu Anatolie al Constantinopolului au intuit acest lucru și au procedat în consecință, deciziile dogmatice și canonice de la Calcedon fiind produsul unor dezbateri teologice sinodale de mare profunzime.

Lucrările sinodului au început într-o atmosferă tensionată în care vociferările, strigătele, apostrofările și nemulțumirile nu conteneau. În momentul în care episcopul Eusebiu de Dorylaeum a citit acuzația împotriva lui Dioscor iar legații papali au cerut să i se permită participarea la sinod a episcopului Teodoret de Cyr cele două partide s-au manifestat complet diferit. În timp ce adversarii lui strigau: „Afară cu el! Afară cu învățătorul lui Nestorie! El nu este episcop! Afară cu dușmanul lui Dumnezeu!”, adepții învățaturii lui replicau: „Afară cu dușmanii! Afară cu dușmanii credinței! Afară cu Dioscor ucigașul! Afară cu manihei! Afară cu ucigașii!”.

Comisarii imperiali trebuiau să liniștească spiritele înflăcărâte și să asigure buna desfășurare a sinodului care s-a confruntat cu astfel de scene și în continuare. Se înțelege de ce împăratul a încredințat prezidarea sinodului delegaților săi și nu legaților papali sau episcopului Anatolie al Constantinopolului. Primii ar fi fost copleșiți de mulțimea agitată a episcopilor și de subtilitatea teologiei grecești expusă într-o limbă nu pe deplin înțeleasă de ei, iar al doilea s-ar fi izbit de protestele papei care recomandase împăratului pe legații săi ca președinți ai sinodului.

După ce a fost citit Tomosul de credință al papei Leon I, s-a recunoscut ortodoxia episcopului Flavian condamnat la Efes în anul 449 și s-au citit actele sinoadelor de la Constantinopol (448) și Efes (449). Deja la sfârșitul primei ședințe episcopii Juvenal al Ierusalimului, Talasie al Cezareei Capadociei și alții au părăsit grupul lor și au trecut de partea adversarilor lui Dioscor și ai eutihianismului, cerându-li-se anatematizarea lui Eutihie și semnarea Epistolei dogmatice sau Tomosului de credință al papei Leon I. Dioscor a fost depus din treapta episcopală pentru brutalitatea și despotismul cu care a condus sinodul de la Efes din anul 449. Era acuzat de nerespectarea canoanelor Bisericii, respingerea condamnării eutihianismului de către Flavian al

Constantinopolului, ignorarea Tomosului de credință al papei Leon I la sinodul de la Efes (449) și excomunicarea papei Leon I. Faptul că sinodul de la Calcedon nu i-a imputat și erori dogmatice a dat prilej adeptilor lui să-l considere ortodox și astfel să respingă deciziile dogmatice ale Sinodului al IV-lea ecumenic. El a murit în anul 454 la Gangra în Paflagonia unde și-a trăit ultimii ani, după ce drumul exilului lui trecuse mai întâi prin Cyzic și Heracleea. Episcopii egipteni rămași fără conducător spiritual și obișnuiți cu supunere necondiționată față de episcopul Alexandriei, deși au fost de acord cu condamnarea eutihianismului și au demascat abuzurile săvârșite de Dioscor, au rugat să nu li se condiționeze participarea în continuare la sinod de semnarea anatematizării lui Eutihie și a Tomosului de credință al papei Leon I până se va alege un nou episcop pentru Alexandria. „Ne vor ucide (în Egipt), dacă o vom face, spuneau episcopii. Mai bine să murim așa de mâna voastră, decât să fim uciși în patria noastră. Fie-vă milă de noi! Preferăm să murim din ordinului împăratului sau al vostru, decât să fim masacrați la noi”. (ACO II, 1,2, p. 112 ș.u.).

În ședința a doua, din 10 octombrie, împăratul prin reprezentanții lui a cerut sinodului să elaboreze o nouă mărturisire de credință. Legații papali de partea cărora s-a alăturat majoritatea sinodalilor, dorind să evite o dezbateră teologică, au respins cererea motivând că sinodul de la Efes (431) a interzis formularea unei noi mărturisiri de credință care să diminueze importanța simbolului niceean aprobat la primul Sinod ecumenic (325). În realitate, legații papali doreau ca sinodul să se rezume la condamnarea lui Eutihie, depunerea lui Dioscor dar mai ales la aprobarea Epistolei dogmatice sau Tomosului papei Leon I ca document normativ de credință și prin aceasta să se impună autoritatea teologică și juridică a scaunului roman. Deoarece reprezentanții împăratului au rămas ferm pe poziție, s-a convenit ca noua formulă de credință să aibă la bază următoarele texte: *Simbolul niceean* (325) *Simbolul constantinopolitan* (381), amintit acum pentru prima dată, *Epistola a IV-a* a Sfântului Chiril către Nestorie, *Scrisoarea a XL-a* a Sfântului Chiril către Ioan al

Antiohiei conținând și *formula de unire* din anul 433 și *Tomosul de credință* al papei Leon I către Flavian al Constantinopolului.

În legătură cu Tomosul papei Leon unii episcopi egipteni și illyrieni au cerut lămuriri privind formulările doctrinare, care după ce au fost comparate cu formulările chiriliene au fost acceptate ca ortodoxe. Elaborarea mărturisirii de credință a fost încredințată unui grup de episcopi sub coordonarea episcopului Anatolie al Constantinopolului.

Ședința a treia, din 13 octombrie, în lipsa reprezentanților împăratului, a fost prezidată de episcopul Paschasinus, legat papal. Dioscor al Alexandriei, văzând că a fost condamnat ca singur responsabil pentru atrocitățile sinodului de la Efes din anul 449 n-a mai participat la ședințe. Retragerea lui Dioscor de la dezbateră sinodului, considerată de papa și de mai mulți episcopi drept o mare victorie s-a dovedit a fi o mare iluzie. Episcopii egipteni rămași fără coordonarea autoritară a episcopului de Alexandria, nu și-au putut exprima oficial și prin semnături adeviziunea față de formulările hristologice de la Calcedon iar eutihienii s-au folosit de lipsa unei condamnări de natură doctrinară a lui Dioscor pentru a continua răspândirea monofizitismului.

Ședința a patra, din 17 octombrie, prezidată din nou de reprezentanții împăratului, a reluat dezbaterile privind formularea unei mărturisiri de credință. Se remarcă iarăși opoziția manifestată de episcopul Paschasinus motivând că Simbolurile de credință de la Niceea și Constantinopol. Formula de unire a Sfântului Chiril și Tomosul papei Leon I nu necesită nici un fel de reformulări. La aceasta s-a adăugat poziția episcopilor egipteni care, pe de o parte, au cerut să nu li se impună semnarea unor formule de credință fără acordul episcopului de Alexandria care nu fusese încă ales după depunerea lui Dioscor, iar pe de altă parte au lăsat să se înțeleagă, apelând chiar la episcopul Anatolie al Constantinopolului care cunoștea situația din Egipt, că Tomosul papei Leon nu este acceptat aici. Cu toate acestea, Tomosul de credință a fost acceptat la Calcedon fapt ce a constituit pentru papalitate o nouă victorie pe lângă cea a depunerii lui Dioscor.

Judecând însă după evoluția evenimentelor postcalcedoniene s-ar putea concluziona că o victorie deplină și eficientă ar fi fost nu legată de depunerea lui Dioscor, ci câștigarea lui și prin aceasta a întregului episcopat egiptean și chiar a celui palestinian și sirian pentru formula hristologică acceptată unanim la Calcedon, având ca exemplu împăcarea dintre alexandrini și antiohieni din anul 433. Papa Leon I însă s-a arătat, prin legății săi, intransigent față de Dioscor care nesocotise epistola lui dogmatică la Efes în anul 449, pe care o mai aruncă încă o dată la pământ și o anatematiză la Constantinopol când împăratul i-a cerut să accepte, de față fiind episcopii Anatolie al Constantinopolului și Juvenal al Ierusalimului. De fapt papa mai fusese încă o dată anatematizat după ce plecase din Alexandria spre Calcedon. (cf. *Mansi*, 6, 1009 AB). Dioscor la rândul lui s-a încăpățânat să accepte Tomosul de credință al papei Leon I, care până atunci era singurul document afară de decizia sinodului endemic de la Constantinopol din anul 448, care condamna erezia lui Eutihie.

Deși 158 de episcopi în frunte cu legății papali și episcopul Anatolie al Constantinopolului au declarat în fața comisarilor imperiali că respectă hotărârile sinoadelor de la Niceea (325), Constantinopol (381) și Efes (431), și acceptă epistola papei Leon I prin care sunt condamnate ereziile lui Nestorie și Eutihie, și au fost reabilitați episcopii Juvenal al Ierusalimului, Talasie al Cezareei Capadociei, Eusebiu al Ancyrei, Eustatie al Beritului și Vasile al Seleuciei, depuși în ședința a III-a ca complici ai lui Dioscor la Efes în anul 449, dar care au scris documentelor doctrinare amintite, sinodul nu și-a încheiat lucrările aici. Întrucât din partea unor episcopi mai existau suspiciuni față de Epistola dogmatică a papei Leon I, deoarece aceasta mărturisea clar existența celor două firi dar nu expunea clar și unirea lor, făcând să se înțeleagă că ar favoriza nestorianismul, s-a cerut sinodalilor cu insistență și chiar cu amenințarea că va fi dizolvat sinodul și convocat din nou în Apus, o formulă de credință care să exprime fără echivoc doctrina hristologică și să se condamne atât nestorianismul cât și monofizitismul eutihianist.

În ședința a cincea, din 22 octombrie, a fost prezentată sinodului o formulă de credință care însă nemulțumea pe episcopii răsăriteni, deoarece cuprindea prea multe formulări din tomosul papei Leon I la care nu voiau să renunțe legății papali. A fost nevoie de noi explicații mai ales în legătură cu expresiile „în două firi” și „din două firi”, cea de-a doua fiind acceptată în această formulă, fapt pentru care s-au opus legății papali.

S-a impus din nou intervenția împăratului care a cerut, sub amenințarea că va dizolva sinodul și va convoca altul în Apus, definitivarea formulei de către o comisie desemnată de sinodali. Comisia era formată din 6 episcopi antiohieni, 3 episcopi din Asia, 3 episcopi din Pont, 3 episcopi din Illyricum și 3 episcopi din Tracia, la care se adăugau legății papali și episcopul Anatolie al Constantinopolului. Erau prezenți printre ei episcopii Juvenal al Ierusalimului, Maxim al Antiohiei, Talasie al Cezareei Capadociei și Eusebiu de Dorylaeum. Lipseau reprezentanții episcopatului din Palestina și Egipt, episcopii egipteni refuzând în continuare să-și exprime opinia religioasă în lipsa suveranului lor bisericesc din Alexandria. Aceasta a constituit o gravă denaturare a lucrurilor, ei supunându-se necondiționat unui episcop, fie el și episcopul Alexandriei și nesocotind deciziile unui sinod ecumenic.

Întrucât se manifesta încă opoziția fermă față de expresia „în două firi” folosită de papa Leon I și neacceptarea ei ar fi însemnat producerea unei schisme între Răsărit și Apus, comisarii s-au folosit de o tactică subtilă declarând în fața sinodalilor: „Dioscor spunea: primesc expresia *din două firi* (ἐκ δύο φύσεων) dar expresia *două firi* nu o primesc. Leon spunea că în Hristos sunt unite două firi în chip neamestecat, neschimbat și neîmpărțit (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως καὶ ἀδιαιρέτως) într-Unul Născut Fiul, Mântuitorul nostru. Cui urmați deci? Lui Leon sau lui Dioscor?” Episcopii răspunzând firește că urmează papei Leon, comisarii au adăugat: „Puneți atunci în definiție cum zice Leon, că în Hristos sunt două firi unite în chip neschimbat, neîmpărțit și neamestecat”.

De fapt expresia aceasta nu era cuprinsă în Tomosul papei Leon, ci fusese folosită de episcopii illyrieni care interpretaseră hristologia romană în sens chirilian numai că ei o raportaseră nu la cele două firi ci la cele două moduri de a vorbi despre Hristos. În acest fel erau câștigați pentru expresia în două firi și cei mai înverșunați adversari ai epistolei dogmatice a papei Leon I.

Comisia desemnată pentru definitivarea formulei de credință, fiind supravegheată de comisarii imperiali, putea da expresie unei definiții dogmatice care să satisfacă și pe legații papali dar care să fie acceptată și de plenul sinodului.

Sedința a șasea, din 25 octombrie, a fost cea mai fastuoasă. A fost prezentă perechea imperială, Marcian și Pulheria, aclamați de sinodali ca „noul Constantin, noul Pavel, noul David” și ca „noua Elena” apărătorii Ortodoxiei și susținătorii păcii universale. În prezența perechii imperiale care prezida onorific ședința, a suitei de la curtea imperială, a senatului și a unei adunări de peste 600 de episcopi, s-a proclamat solemn formula dogmatică aprobată de sinodali în a doua parte a ședinței anterioare.

Textul repetă mai întâi simbolul de credință niceean și pe cel constantinopolitan ca bază neclintită a credinței. Sinodul declară că-ar fi fost suficiente aceste mărturisiri de credință, dar pentru că s-au ridicat unii eretici care fie că au negat taina întrupării și denumirea de Născătoare de Dumnezeu dată Fecioarei Maria, făcând din Hristos un simplu om, fie că au învățat că în Hristos s-a făcut o contopire a firilor și consideră trupul și dumnezeirea o singură fire, făcând astfel dumnezeirea pătimitoare, sinodul se opune acestor frustrări ale adevărului și hotărăște că rămân nezdruincinate atât credința mărturisită de cei 318 Sfinți Părinți, de la Niceea, cât și a celor 150 Sfinți Părinți de la Constantinopol. Cu privire la cei care încearcă să denatureze taina întrupării susținând cu nerușinare că Cel născut din Fecioara Maria a fost un simplu om, sinodul păstrează neschimbată credința mărturisită de Sfinții Părinți la Efes în anul 431 și admite scrisorile sinodale ale Fericitului Chiril al Alexandriei către Nestorie și către Ioan al Antiohiei, și episcopii

orientali, proprii pentru combaterea nestorianismului și pentru lămurirea acelor care doresc să înțeleagă simbolul de unire din anul 433. De asemenea, sinodul admite epistola dogmatică a papei Leon I către episcopul Flavian al Constantinopolului cu privire la eliminarea ereziei lui Eutihie. După acest preambul urmează formula hristologică propriu-zisă:

„Sinodul se opune acelor care încearcă să împartă taina întrupării într-o dualitate de Fii, îndepărtează de la comuniunea Bisericii pe cei care îndrăznesc să afirme că dumnezeirea Unuia-Născut este pătimitoare și stă împotriva celor care născocesc amestecul sau contopirea celor două firi ale lui Hristos. Sinodul respinge pe cei care, în nebunia lor, susțin că chipul de rob luat de Hristos din noi este de esență cerească sau de altă esență decât a noastră. El anatematizează pe cei care fabulează, spunând că au fost două firi ale Domnului înainte de unire (întrupare), dar imaginează că după unire a fost o singură fire. Urmând Sfinților Părinți, noi toți unanim învățăm să mărturisim unul și același Fiu: Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în dumnezeire și desăvârșit în umanitate, Dumnezeu adevărat și om adevărat, pe Același din suflet rațional și trup, deoființă cu Tatăl după dumnezeire și deoființă cu noi după umanitate, asemenea nouă în toate afară de păcat, născut înaintea veacurilor din Tatăl după dumnezeire, iar în zilele de pe urmă născut pentru noi și pentru a noastră mântuire, după umanitate, din Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu, unul și același Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut, cunoscut în două firi (ἐν δύο φύσεσιν) în chip neamestecat și neschimbat (ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως) neîmpărțit și nedespărțit (ἀδιαιρέτως καὶ ἀχωρίστως) deosebirea firilor nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrându-se mai ales însușirea fiecăreia și întâlnindu-se împreună într-o singură persoană și un singur ipostas, nu în două persoane, împărțit sau despărțit, ci Unul și același Fiu, Unul-Născut, Dumnezeu-Cuvântul, Domnul Iisus Hristos. Așa ne-au învățat mai înainte despre El proorocii și Însuși Domnul nostru Iisus Hristos și așa ne-a transmis Simbolul Părinților noștri”. (Mansi, 7, 116 AC).

Textul definiției dogmatice se încheie cu interdicția oricărei modificări a acestui simbol de credință prevăzând și sancțiuni în caz de neascultare.

Această formulă, care poartă 452 de semnături, rezolva toate disputele hristologice din secolele IV și V de la Apolinarie până la Eutihie și dădea expresie definitivă hristologiei ortodoxe. Pentru combaterea nestorianismului sinodul a folosit ca documente fundamentale Scrisorile Sfântului Chiril către Nestorie și către Ioan al Antiohiei aprobate la cele două sinoade de la Efes din anii 431 și 449 iar pentru combaterea eutihianismului s-a folosit de Epistola dogmatică a papei Leon I către episcopul Flavian al Constantinopolului. Erau documente oficiale de o deosebită importanță care reliefau prestigiul de care se bucurau Sfântul Chiril și papa Leon ca autorități teologice în fața sinodului. Rezerva față de scrierile antimonofizite ale episcopului Teodoret de Cyr, o altă personalitate în materie de doctrină hristologică, se explică prin adversitatea sa față de Sfântul Chiril și prin atitudinea sa oscilantă între nestorianism și Ortodoxie. Din nestorianism formula hristologică de la Calcedon înfiera învățătura despre doi Fii și despre două persoane, din eutihianism ea combătea amestecarea firilor, teopashismul, originea-neomenească a trupului Mântuitorului, două firi înainte de întrupare dar una singură după întrupare.

Formula hristologică calcedoniană a îmbinat în mod fericit hristologia patristică eliminând orice interpretare greșită într-o direcție sau alta. Ea scotea în evidență următoarele elemente: 1. *Identitatea Logosului de dinaintea întrupării cu cel de după întrupare* prin repetarea expresiilor „unul și același Fiu, Unul-Născut, Dumnezeu-Logosul, Domnul Iisus Hristos”, „unul și același Hristos” - este ideea centrală a hristologiei Sfântului Chiril; 2. *Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, deoființă cu Tatăl după dumnezeire și deoființă cu noi după umanitate în afară de păcat*; 3. *El s-a născut din veșnicie după dumnezeire din Tatăl și în timp după umanitate din Fecioara Maria*; 4. *Nașterea în timp s-a făcut pentru noi și pentru a noastră mântuire*, o altă idee chiriliană; 5. *Fecioara Maria este*

Născătoare de Dumnezeu, învățatură veche aprofundată de Sfântul Chiril; 6. *Iisus Hristos este în două firi, învățatură întâlnită la Sfântul Grigorie de Nyssa și folosită de papa Leon I în Tomosul de credință spre deosebire de alexandrini în frunte cu Sfântul Chiril care foloseau expresia din două firi*; 7. *Firile se unesc în chip neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit*, formulări întâlnite în teologia capadociană și la Sfântul Chiril; 8. *Unirea firilor nu a desființat deosebirea lor*, concept al hristologiei Sfântului Chiril; 9. *Firile și-au păstrat și după unire însușirile lor*, învățatură preluată din tomosul papei Leon I; 10. *Unirea firilor într-o singură persoană și o singură ipostasă*, concept întâlnit în hristologia papei Leon I și a episcopului Flavian al Constantinopolului.

Împăratul Marcian, exprimându-și bucuria reușitei sinodului din punct de vedere doctrinar, ceru sinodalilor să hotărască și în chestiuni de interes bisericesc disciplinar și practic. Astfel lucrările sinodului au continuat cu alte ședințe.

În ședința a șaptea, care s-a ținut tot la 25 octombrie, sinodaliile au aprobat mai multe canoane (27) ajungându-se la sfârșitul sinodului la cifra 30. În ședințele următoare (8-17) în care s-a examinat și recunoscut ortodoxia episcopilor Domnus al Antiohiei, Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa, depuși de sinodul de la Efes din anul 449 ca nestorienii, au fost reluate discuțiile asupra unor canoane care au necesitat unele clarificări ori s-au izbit de protestele legaților papali ca în cazul canonului 28.

O primă problemă a constituit-o impunerea ordinei în monahism. Pentru a se evita pe viitor tulburări și acte reprobabile din partea unor cete de călugări, ca în cazul sinodului „tălharesc”, care părăseau mănăstirile, mărșăluind prin orașe și se sustrăgeau autorității episcopale punând în pericol ordinea din Biserică, sinodul hotărâ prin canonul 4 ca toți călugării să se supună autorității episcopale, să iubească liniștea, să stăruie în post și rugăciune și să nu ridice mănăstiri fără aprobarea episcopului. De asemenea, canonul interzice primirea sclavilor în mănăstiri fără acordul stăpânilor lor. Prin aceasta nu se rezolva problema



sclaviei, ci se urmărea disciplinarea monahismului deoarece adeseori elementul monahal de origine sclavagistă era important ca număr și ca pasiune în agitațiile bisericești.

Prin canonul 7 se interzicea clericilor și monahilor participarea la acțiuni militare și politice părăsind misiunea lor bisericească. Opera canonică a sinodului de la Calcedon reglementa și alte aspecte ale vieții bisericești și monastice din prima jumătate a secolului al V-lea: vinderea harului preotesc sau a funcțiilor bisericești (can. 2), dorința de câștig prin îndeletniciri străine de misiunea preotească și de viața monahală (can. 3), abuzuri săvârșite de unii episcopi și preoți, care umblau prin alte orașe în loc să stea la reședința sau la biserica lor (can. 5), obiceiul de a hirotoni preoți fără a fi legați de o anumită biserică (can. 6), neascultarea față de episcop a unor clerici, călugări și laici, aflați în serviciul azilelor de săraci, a unor mănăstiri sau capele (can. 8), apelul înaintat de unii clerici împotriva episcopului lor la instanțele de judecată laice (can. 9), abuzul unor preoți care ocupau funcții bisericești în două orașe (can. 10), obiceiul de a da săracilor și celor care aveau nevoie de ajutor scrisori de recomandare, în loc de scrisori bisericești de pace (can. 11), nereguli săvârșite de unii ierarhi, care cereau și obțineau edict imperial pentru împărțirea unei provincii bisericești în două (can. 12), obiceiul de a primi în slujbă clerici și lectori străini, fără scrisori de recomandare de la episcopul lor (can. 13), faptul că unii clerici inferiori (lectorii și psalți) se căsătoreau cu femei eretice și-și botezau copiii ca eretici (can. 14), că diaconesele erau hirotesite înainte de vârsta de 40 de ani și că unele se căsătoreau după aceea (can. 15), că erau călugărite și călugări care se căsătoreau (can. 16), neînțelegeri între episcopi privind dreptul lor asupra unor parohii de țară (can. 17), asocierea în secret, cu jurământ, a unor clerici sau monahi contra episcopului sau confrăților lor (can. 18) neglijarea ținerii sinoadelor provinciale bianuale (can. 19), abuzul unor episcopi, care luau în serviciul lor clerici subordonați altor episcopi (can. 20), greșeala de a primi acuzații împotriva clericilor de la alți clerici, fără a stabili mai înainte reputația lor (can. 21), abuzul unor clerici de a-și însuși

bunurile episcopului lor decedat (can. 22), abuzul unor clerici și monahi străini de a se stabili la Constantinopol pentru mai mult timp, fără însărcinare din partea episcopului lor și a produce tulburări și dezordine (can. 23), cel de a schimba destinația unor mănăstiri consacrate și a le transforma în locuințe lumesti (can. 24), neglijența unor mitropoliți de a hirotoni la timp pe episcopi (can. 25), abuzul unor episcopi de a administra bunurile bisericești fără economi (can. 26), obiceiul condamnat al unor creștini de a răpi femei sau a ajuta la răpirea lor (can. 27).

Prevederile canoanelor enumerate arătau pe de o parte stări și fapte bisericești dăunătoare prestigiului clerului și monahismului, pentru disciplina și interesele Bisericii, iar pe de altă parte preocuparea sinodului pentru înlăturarea lor.

Cele mai discutate canoane au fost cele legate de reglementarea juridică a drepturilor și prerogativelor scaunului episcopal din Constantinopol. Astfel canonul 9 prevedea: „Dacă vreun preot va avea vreun litigiu cu episcopul lui sau cu un alt episcop, cazul va fi rezolvat de sinodul eparhial. Dacă însă vreun episcop sau vreun cleric va intra în litigiu cu mitropolitul eparhiei sale, atunci cazul trebuie rezolvat fie de exarhul diocezei (deci o instanță laică) fie de episcopul cetății imperiale Constantinopol”. Canonul 17 extinde și mai mult privilegiile episcopului capitalei: „Dacă cineva va fi nedreptățit de mitropolitul său, trebuie să se adreseze exarhului diocezei sau episcopului Constantinopolului pentru a decide în acest caz cum s-a spus mai înainte”.

Aceste două canoane nu făceau alceva decât să pregătească terenul pentru acceptarea canonului 28. Și pe linie politică se luaseră măsuri în acest sens încă din anul 421. Împărații Teodosie al II-lea și Honoriu, printr-un decret imperial, nu numai că au confirmat orașului Constantinopol *jus italicum*, (dreptul italian), care-l scutea de tribut, ci i-a recunoscut și toate privilegiile de care se bucura Roma veche.

În ședința din 29 octombrie, fiind prezenți 185 de episcopi, majoritatea lor din diocezele Pont, Asia și Tracia, dar lipsind legații papali, s-a reactualizat și dezvoltat canonul 3 al Sinodului

al II-lea ecumenic, astfel canonul 28 de la Calcedon hotărând următoarele: „Urmând în toate privințele hotărârilor Sfinților Părinți și cunoscând canonul citat mai înainte al celor 150 de Dumnezeu prea iubitori episcopi, întruniți în cetatea împărătească a Constantinopolului, în Roma cea nouă, în zilele Marelui Teodosie, fericitul împărat de pioasă cinstire, aceleași le dispunem și le hotărâm și noi în privința prerogativelor aceleiași prea sfinte Biserici a Constantinopolului, Roma cea nouă; deoarece Părinții au conferit prerogative și scaunului Romei celei vechi cu drept cuvânt, fiindcă aceea era cetate împărătească. Îndemnați de aceeași intenție, cei 150 de Dumnezeu prea iubitori episcopi au conferit prerogative identice și prea sfintitului scaun al Romei noi, cu drept cuvânt judecând că cetatea care este demnă de împărat și de senat și care se bucură de prerogative identice vechii Rome împărătești, să se înalțe ca aceea și în lucrurile bisericesti și să fie a doua după aceea.

Mitropolitiile diocazelor Pont, Asia și Tracia precum și episcopii din tinuturile barbarilor trebuie să fie hirotoniți de episcopul sfintei Biserici a Constantinopolului. Mitropolitiile diocazelor amintite în comuniune cu episcopii eparhiei vor hirotoni episcopii eparhiei sale cum prevăd sfintele canoane. Cum am spus, mitropolitiile diocazelor amintite trebuie să fie hirotoniți de arhiepiscopul Constantinopolului după ce în prealabil a fost înștiințat, cum este firesc, despre decizia alegerii lor”.

Canonul reafirmă prin urmare egalitatea celor două scaune episcopale, Roma și Constantinopol, iar prin conferirea dreptului de hirotonie a mitropolitiilor din diocesele Pont, Asia și Tracia se făcea un pas hotărâtor în extinderea jurisdicției Bisericii din Constantinopol asupra acestor diocese.

În ședința din 30 octombrie, când a fost reluată discuția asupra canonului 28, legații papali s-au opus acceptării acestui canon, fapt confirmat de împăratul Marcian și episcopul Anatolie al Constantinopolului în scrisorile trimise papei Leon I în decembrie 451 pentru a-i comunica deciziile sinodului de la Calcedon. În scrisoarea adresată perechii imperiale, episcopilor Anatolie al Constantinopolului și Iulian de Cos în luna mai 452

papa s-a opus acestui canon făcând referire la canoanele Sinodului I ecumenic. În scrisoarea din luna martie 453, după o lungă tergiversare care putea fi interpretată ca respingere a tuturor deciziilor sinodului de la Calcedon, papa adresându-se împăratului și participanților la sinod confirma canoanele Calcedonului cu excepția canonului 28. În luna martie 454 papa Leon I scriind împăratului Marcian și episcopului Proterius al Alexandriei, reafirmă drepturile vechilor scaune episcopale împotriva canonului 28. În luna aprilie sau mai 454 împăratul și episcopul Anatolie au făcut o nouă încercare de a-l câștiga pe papa pentru canonul 28. În răspunsul său din 29 mai 454 papa Leon I a acceptat acest canon însă problema canonului 28 rămânea pe mai departe deschisă.

În ce consta de fapt problematica acestui canon? Odată acceptat canonul 3 al Sinodului al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381), care afirma egalitatea scaunului episcopal din Constantinopol cu cel de la Roma, ierarhul capitalei devenise ținta atacurilor Romei, care se simțea ofensată, și Alexandriei retrogradate, indiferent că era vorba de mari teologi ca sfinții Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur sau deeretici ca Nestorie. Umilirea pe care o adusese Dioscor al Alexandriei cu concursul episcopilor Efesului și Ierusalimului, episcopului Flavian al Constantinopolului nu mai putea fi tolerată.

Canoanele, printre care și canonul 28, adoptate de Sinodul al IV-lea ecumenic la Calcedon, au fost formulate cu acordul reprezentanților împăratului și acceptate de sinodali, excepție făcând legații papali, episcopii de Tesalonic, Corint și alți illyrieni, subordonați episcopului Romei, Talasie al Cezareei Capadociei și Iulian de Cos, atașat legaților papali.

Legaiții papali au motivat opoziția lor comunicând că papa Leon I le ordonase să nu permită vreo modificare a hotărârilor sinodului de la Niceea, să apere cu fermitate autoritatea lui și să se opună energic dacă vreun episcop, bazându-se pe strălucirea orașului lui de reședință, va vrea să-și însușească unele drepturi. Solicitați să dovedească în ce mod canonul 28 încalcă celelalte canoane, legații papali au citit canonul 6 de la Niceea în versiune

latină modificată după care *Biserica Romei a avut totdeauna primatul*. Canonul autentic recunoștea episcopilor Romei, Alexandriei și Antiohiei drepturi în provinciile lor și interzicea să se facă cineva episcop fără acordul mitropolitului său.

Când legații papali au afirmat că episcopii au fost constrânși să accepte acest canon, sinodaliile au arătat că hirotoniile săvârșite de episcopul Capitalei au fost consfințite și că episcopii au votat liber canonul 28. Acest lucru i-a intrigat și mai mult pe legați care au cerut ca opoziția lor să fie consemnată în actele sinodului așa încât papa luând act despre aceasta, să hotărască asupra deciziilor lor.

Instrucțiunile primite de legații papali arată că papa Leon I știa de dorința împăratului și a episcopului Anatolie de a ridica în cinste scaunul episcopal din Constantinopol. De aceea, el cerea ținerea sinodului în Apus. Nereușind aceasta, papa dorea să se impună la Calcedon nu numai ca autoritate doctrinară prin Tomosul de credință, ci și ca autoritate juridică. Ridicarea unui alt episcop la rang de egalitate cu el știrbea pretențiile papei la un primat doctrinar și juridic. Constituia însă canonul 28 o încălcare a dreptului canonic și o lezare a autorității papale?

În primul rând canonul 28 completa canonul 3 al Sinodului al II-lea ecumenic și conferea unele privilegii bisericești scaunului episcopal din Constantinopol în consonanță cu privilegiile politico-administrative acordate noii capitale de împărații Teodosie al II-lea și Honoriu. Aceste privilegii nu retrogradau vechea capitală, Roma, nici politic nici religios, ci era ridicată pentru importanța ei politică noua capitală la egalitate cu ea. Egalitatea celor două metropole și a scaunelor lor episcopale nu desființa întâietatea onorifică a Romei. Episcopul Romei voia să i se recunoască o autoritate dominantă, o prerogativă unică în Biserică: să fie prim episcop, mai presus de toți ceilalți, inegalabil în cinste și autoritate.

Acest drept trebuia însă fundamentat pe criterii divine, pe primatul Sfântului Apostol Petru conferit de însuși Mântuitorul Iisus Hristos ca „princeps apostolorum”, prerogativă transmisă episcopului Romei.

Canonul 28 de la Calcedon recunoștea întâietatea episcopului Romei dar o socotea relativă, nu absolută, morală nu de jurisdicție, fundamentată nu pe un drept divin, ci pe realitatea istorică, pe cinstea imperială a vechii Rome, urmată în mod firesc în aceeași cinste de noua Romă, adică de Constantinopol. Canonul dorea să stopeze tendința puterii papale de a se extinde nejustificat în Orient. Roma, care nu mai era capitală nici a Imperiului Roman de Apus, nu mai constituia un element sigur pentru garantarea întâietății scaunului papal. Existau și alte metropole în Imperiul Roman care puteau egala sau chiar depăși din punct de vedere al importanței lor politice vechea Romă. Roma rămânea însă, prin geniul și puterea ei, creatoarea imperiului, iar acest adevăr nu l-au contestat Părinții de la Calcedon. Numai că cinstea Romei ca fostă capitală a imperiului trecuse asupra Constantinopolului, noua capitală. Ceea ce trăise Roma în trecut, trăia Constantinopolul în prezent. Papa era neliniștit pentru viitorul Romei deoarece teoretic putea revendica întâietate pe criterii politice metropole ca Ravena sau Mediolanum care erau orașe de reședință imperiale. Prin urmare, întâietatea scaunului episcopal din Roma trebuia susținută religios, pe apostolatul Sfântului Petru, și nu politic cum au stabilit sinodaliile de la Calcedon. Leon I și ceilalți papi uitau că existau și alte metropole unde a predicat mai întâi Sfântul Petru, cum ar fi Antiohia, sau care datorau vestirea Evangheliei și înființarea bisericilor lor altor apostoli sau ucenici ai acestora, ca în cazul Alexandriei. Ca atare, principiul susținut de papa Leon I în ierarhizarea scaunelor episcopale pe apostolatul Sfântului Petru nu putea duce la formula Roma-Alexandria-Antiohia, ci la formula Antiohia-Roma-Alexandria. De asemena, uita că Ierusalimul era mama tuturor Bisericilor și dacă ierarhizarea onorifică a scaunelor episcopale s-ar fi făcut pe criterii mistico-religioase atunci episcopul acestui oraș ar fi trebuit să fie *primus inter pares*. Prin urmare, canonul 28 al Sinodului al IV-lea ecumenic nu aducea nici o lezare scaunului episcopal din Roma, ci recunoștea cu aceeași consecvență întâietatea lui dată de importanța istorico-politică a orașului. Principiul era folosit acum și pentru Constantinopol pe care sinodul îl ridica la cinste egală cu Roma, însă îi conferea locul doi în ordinea ierarhică.

Din nefericire de multe ori primează interesul personal celui general. Papa Leon I, refuzând să accepte canonul 28, a tergiversat trimiterea răspunsului privind recunoașterea deciziilor dogmatice ale sinodului la Constantinopol, ceea ce a acuzat întărirea poziției celor condamnați la Calcedon și promovarea în continuare a eutihianismului. El cerea chiar episcopilor de Alexandria și Antiohia să nu accepte acest canon întrucât și ei se bucură de privilegiile scaunelor apostolice care nu pot fi nesocotite sau revendicate de alții.

Sinodul al IV-lea ecumenic a făcut dreptate și scaunului episcopal din Ierusalim. Deși din punct de vedere religios Ierusalimul trebuia așezat în fruntea metropolelor creștine, din punct de vedere politic orașul decăzuse complet. Dărâmarea templului mozaic în anul 70 și ruinarea orașului în anul 135 din ordinul împăratului Adrian, a favorizat creșterea importanței Cezareei Palestinei care devine metropola bisericească a provinciei. Astfel, după refacerea comunității din Ierusalim episcopul primei Biserici a trebuit să recunoască autoritatea mitropolitană a Cezareei.

Prin împăratul Constantin cel Mare Ierusalimul creștea din nou în importanță ca oraș sfânt și loc de pelerinaj pentru toți creștinii. Ctitoriile imperiale de aici s-au înmulțit, iar în jurul orașului s-a dezvoltat o puternică viață monahală. Sinodul I ecumenic, deși nu-l scotea de sub jurisdicția Cezareei Palestinei, i-a acordat o mai mare cinstitură decât până atunci.

Încercările episcopului Juvenal al Ierusalimului de a obține pentru scaunul episcopal drepturi în conformitate cu importanța lui, chiar la Sinodul al III-lea ecumenic, s-au izbit de opoziția Sfântului Chiril al Alexandriei și indirect a papei Celestin. Cererea, potrivit căreia episcopul Ierusalimului solicita să iasă de sub jurisdicția Antiohiei și să i se recunoască întâietate în Palestina, a fost soluționată de împăratul Teodosie al II-lea care a trecut sub autoritatea Ierusalimului Palestina, Fenicia și Arabia. Acest lucru a nemulțumit pe episcopul Antiohiei mai ales că măsura era luată de împărat și nu de sinod.

La Sinodul al IV-lea ecumenic episcopul Juvenal voia să clarifice această situație tensionată și confuză. În înțelegere cu episcopul Maxim al Antiohiei și cu aprobarea sinodului, scaunul episcopal al Ierusalimului obținea autocefalia față de Antiohia, jurisdicție asupra Palestinei, Feniciei (2 provincii) și Arabiei, precum și locul al cincilea în ordinea ierarhică stabilită prin canonul 28. Atât opoziția legatilor papali și a episcopului Cezareei Palestinei cât și respingerea canonului 28 de către papa Leon I nu au putut schimba situația și s-a impus astfel poziția privilegiată a Ierusalimului.

Ca urmare a canonului 28 cele cinci scaune episcopale au fost ridicate la rang de patriarhii, formând *pentarhia* care păstra constituția federală și sinodală a Bisericii. Ea apăra primatul de onoare însă respingea primatul juridic și de putere cum dorea scaunul roman.

În luna noiembrie 451 s-au încheiat lucrările celui mai mare și mai important sinod ecumenic al antichității creștine. Pe cât de mare și importantă a fost opera dogmatică și canonică a acestui sinod pe atât de controversată a rămas problema Calcedonului până astăzi.

IV.5. Evaluarea sinodului

Ținut în împrejurări foarte grele, când imperiul era amenințat din exterior de huni iar în interior de eretici, era marcat de domnia împăratului Teodosie al II-lea lipsit de personalitate, măcinat de orgoliile, patimile, fanatismul și ipocrizia curtenilor lacomi și abuzivi, când opinia publică și conducerea Bisericii erau împărțite între raționalismul nestorian și misticismul eutihian, cu formule și tendințe neortodoxe opuse, sinodul de la Calcedon a fost o mare manifestare de credință creștină, de înțelepciune imperială și de putere romană.

S-a apreciat că hristologia Sfântului Chiril a fost sacrificată în fața celei a papei Leon I. În realitate, sinodul a preluat în mod

expres din hristologia leoniană doar învățătura despre păstrarea proprietăților specifice fiecărei firi. În rest formula calcedoniană este o sinteză a gândirii patristice în care predomină teologia chiriliană. Pentru teologii orientali formulele calcedoniene erau cunoscute înainte de trimiterea tomosului papei Leon I către Flavian al Constantinopolului. Sinodul a afirmat deci echivalența de fond dintre hristologia Sfântului Chiril și cea a papei Leon I, fără a insista asupra acestui lucru pentru că sinodul nu urmărea să facă o paralelă sau o contopire a celor două hristologii, ci să dea o formulă ortodoxă. Sinodul nu a fost un congres de filosofie, ci o adunare de oameni sfinți care au lucrat sub inspirația Sfântului Duh pentru a da o formulă de credință și nu un manifest de silogisme. Sinodalii aveau mare încredere în hristologia chiriliană iar nedumeririle privind formulările leoniene au fost lămurite de mari teologi ca Teodoret de Cyr. Condamnarea eutihianismului, care opera cu unele formule chiriliene împinse la extrem, nu permitea însușirea acelei terminologii chiriliene care mutilată sau eronat interpretată putea fi revendicată de eretici cum s-a întâmplat după Calcedon cu monofiziții. În nici un caz sinodul de la Calcedon nu a desființat sau negat hotărârile Sinodului al III-lea ecumenic de la Efes, iar cu excepția expresiei „în două firi” formula de la Calcedon este, în mare parte chiar textual, chiriliană. Dacă Sfântul Chiril ar fi fost prezent și la acest sinod, probabil că el ar fi făcut concesiunea de termeni ce i s-ar fi cerut, pentru că el puna accentul pe idei și nu pe cuvinte cum s-a văzut în cazul formulei de unire din anul 433. Calcedonul s-a opus nestorianismului nu formulei de unire și a combătut eutihianismul și nu hristologia chiriliană. El a salvat credința în Hristosul istoric, amenințată de eutihianism și alte interpretări misticiste.

Formula hristologică precisă și corectă a Sinodului al IV-lea ecumenic a menținut doctrina Bisericii ferită de greșelile celor două direcții teologice, antiohiană și alexandrină, a completat opera dogmatică a sinoadelor ecumenice anterioare și a întărit Simbolul de credință niceean. Hotărârea dogmatică de la Calcedon exprima consensul teologic, fără a fi formula personală a unui părinte sau altul, din Răsărit sau din Apus. Ea nu era nici

raționalistă ca la nestorieni, nici mistică precum la eutihieni, nici antiohiană, nici alexandrină, nici orientală, nici occidentală, ci era ortodoxă și a rămas ca o stâncă la baza edificiului dogmaticii creștine. Era formula clasică a hristologiei patristice.

Prin opera sa canonică Sinodul al IV-lea ecumenic a eliminat neregulile și abuzurile în plan administrativ și disciplinar. Canonul 28 făcea un act de dreptate atât Constantinopolului umilit la Efes în anul 449 cât și Ierusalimului. Primului întărindu-i privilegiile și egalitatea cu scaunul Romei exprimată la Sinodul al II-lea ecumenic prin canonul 3, iar pe cel de-al doilea scoțându-l de sub jurisdicția Antiohiei și subordonarea față de Cezareea Palestinei, alăturându-l celor patru mari scaune episcopale ridicate de acum la rang de patriarhii.

Sinodul de la Calcedon este un mare moment de verificare și de orientare în viața Bisericii. El a lămurit tendințe seculare anterioare și a statornicit situații ulterioare milenare. Năzuințele separatiste ale ereticilor nestorieni și eutihieni și-au găsit ieșire în formularea Bisericilor disidente; năzuințele autoritare și monarhice ale papalității au găsit în sinod o barieră peste care n-au putut să treacă în Orient.

Configurația bisericească actuală se datorează în mare parte Calcedonului; în Orient Bisericile necalcedoniene formate și tânjind la umbra Bisericii Ortodoxe; în Occident Biserica papală, care a vrut să concentreze și să monopolizeze conducerea. Prin sinodul de la Calcedon Biserica Ortodoxă și-a păstrat față de eterodocși doctrina, iar față de papalitate organizația și independența.

În timp ce deciziile dogmatice ale Calcedonului sunt criteriul Ortodoxiei, deciziile canonice sunt criteriul eclesiologiei, sunt tipul și unitatea de măsură a spiritului ecumenic și patristic al constituției bisericești. Și într-un caz și în celălalt Biserica Ortodoxă a păstrat hotărârile acestui sinod în spiritul lor. Bisericile neocalcedoniene au călcat hotărârile lui dogmatice, Biserica papală a nesocotit pe cele canonice și a schimbat până la denaturare forma și spiritul organizației bisericești.

Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon, ultimul sinod în care cele două imperii și Biserici, orientală și occidentală, s-au

întâlnit și au colaborat normal, a fixat prin celebra lui definiție dogmatică, acel cadru definitiv al învățaturii despre raportul dintre dumnezeirea și umanitatea Mântuitorului nostru Iisus Hristos, după ce sinoadele de la Niceea și Constantinopol lămuriseră problema raportului dintre Logosul întrupat și persoanele dumnezeiești ale Sfintei Treimi. Hristologia Calcedonului este una dintre cele mai prețioase comori ale credinței noastre pentru care au luptat, au gândit și s-au rugat generații de Părinți ai Bisericii.

Bibliografie:

A Grillmeyer/H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon Geschichte und Gegenwart*, vol. I-III, Würzburg, 1953-1962; T.M. Popescu, *Importanța istorică a Sinodului al IV-lea ecumenic*, în „Ortodoxia”, nr. 2-3/1951, 188-294; D. Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în „Ortodoxia”, nr. 2-3/1951, p. 295-440; L. Stan, *Importanța canonic-juridică a Sinodului al IV-lea ecumenic*, în „Ortodoxia”, nr. 2-3/1951, p. 441-458; N. Nicolaescu, *Sinodul al IV-lea ecumenic și organizarea vieții monastice*, în „Ortodoxia”, nr. 2-3/1951, p. 459-480; N. Chițescu, *Contribuția Bisericii Egiptului la opera dogmatică a Bisericii creștine*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2/1956, p. 40-58; Idem, *Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu*, în „Ortodoxia”, nr.3/1965, p. 295-307; I.G. Coman, *Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene*, în „Ortodoxia”, nr. 1/1965, p. 44-82; Idem, *Definiția doctrinară a Sinodului de la Calcedon și acceptarea ei în Biserica Ortodoxă* în „Ortodoxia”, nr. 4/1969, p. 499-506; I. Rămureanu, *Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4/1970, p. 179-211; T.M. Popescu, *Condițiile istorice ale formării vechilor Biserici orientale*, în „Ortodoxia”, nr.1/1964, p. 28-43; I.G. Coman, «*Și Cuvântul trup S-a făcut*», *Hristologie și mariologie patristică*, Timișoara, 1993; I. Bria, *Iisus Hristos – Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia*, în „Studii Teologice”, nr. 2/1991, p. 3-52.

V. SINODUL AL V-LEA ECUMENIC DE LA CONSTANTINOPOL (553)

V.1. Disputele teologice privind hristologia calcedoniană

Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon din anul 451, deși a fost cel mai mare sinod al antichității creștine și a formulat o definiție dogmatică de importanță colosală pentru mărturisirea adevărului de credință privind unirea ipostatică, combătând atât nestorianismul cât și eutihianismul, nu a rezolvat definitiv problema hristologică.

Alexandrinii și în general episcopatul egiptean nemulțumiți de condamnarea episcopului Dioscor și considerând formula doctrinară a Calcedonului ca favorizând nestorianismul, au acceptat sub presiunea împăratului pe noul episcop Proterius (451-457) ales la Calcedon. Lor se alăturau grupuri de monahi și episcopi din Palestina și Siria.

Pe de altă parte, Biserica Romei prin papa Leon I, nemulțumit de canonul 28, a tergiversat recunoașterea hotărârilor de la Calcedon până la 29 mai 454. Acest lucru a fost interpretat de anticalcedonienii ca sprijin moral din partea Apusului împotriva Calcedonului.

Cercurile religioase aflate în competiție dar și în confruntare de idei, erau sprijinite de cercurile politice Demele, nu doar simple partide de circ, care organizau cursele la

hipodrom, ci organizații care exercitau puterea civilă și religioasă a populației capitalei, participau activ la viața politică și religioasă a imperiului. Partidul verzilor (Πράσινοι) căruia i se alăturau roșii (Ρούσιοι) reprezenta poporul, adică pe comercianți, pe micii industriași și funcționari, originari din provinciile Orientului. Partidul albaștrilor (Βένετοι) căruia i se alăturau albi (Αενκοί), reprezenta vechea aristocrație senatorială greco-romană a marilor latifundiari. Împărații se sprijineau în general pe partidul albaștrilor însă adeseori apelau la forța verzilor, încât au fost împărați ca Teodosie al II-lea (408-450), Leon I Tracul (457-474), Zenon (474-491) și Anastasie (491-518), care nu numai că au apelat la sprijinul lor, ci și i-au făcut importantul lor suport politic.

După Sinodul al IV-lea ecumenic creștinii se împărțeau în ortodocși sau calcedonieni și eutihieni-monofiziți sau anticalcedonieni, care la rândul lor, se împărțeau în eutihieni sau monofiziți extremiști, care acceptau doctrina lui Eutihie în totalitate, și severieni sau monofiziți moderați care îl aveau ca mentor pe patriarhul Sever al Antiohiei (512-518), acuzat de teologul Leontiu de Bizanț că susține o hristologie ambiguă sau imprecisă privind unirea celor două firi în Iisus Hristos.

Partida ortodoxă era sprijinită de patriarhul din Constantinopol, de cler, de mulți călugări, de aristocrație și clasa mijlocie, deci, în general, de albaștri, în timp ce anticalcedonienii se recrutau din masa mare a credincioșilor sprijiniți în general de verzi. În funcție de ponderea pe care o avea influența fiecărui partid la alegerea și susținerea noului împărat se contura și puterea religioasă în imperiu. Cu excepția împăratului Marcian (450-457), secolul al V-lea și începutul secolului al VI-lea au fost dominate de influența partidului verzilor, așa încât s-a întărit gruparea anticalcedonienilor. Începând cu împăratul Iustin I (518-527), dar mai ales în timpul împăratului Iustinian I (527-565), care s-au sprijinit pe partidul albaștrilor, a început calcedonizarea imperiului, adică reînnoirea la Ortodoxie. Numai că această ortodoxizare a imperiului făcându-se cu un prea mare amestec și

sprijin al împăratului, a dus la menținerea unor situații tensionate în Biserică, și în final, la dezlipirea unei părți a episcopatului din Egipt, Siria și Palestina de Biserica imperială sau melkită (de la *melek* care în limba ebraică înseamnă *rege*), formându-se Bisericele Vechi-Orientale sau necalcedoniene.

După moartea împăratului Marcian, patriciul arian Aspar l-a chemat la conducerea imperiului pe Leon I Tracul, încoronat la 7 februarie 457 de patriarhul Anatolie al Constantinopolului. Străin de complexitatea problemelor religioase și sprijinit de partidul verzilor, împăratul Leon I a creat un climat favorabil necalcedonienilor. La Alexandria, după ce a fost asasinat patriarhul Proterius în baptisteriul Bisericii Quirinos, la 28 martie 457, eutihienii l-au ales ca patriarh pe Timotei Elur (Pisică) (457-460; 475-477) hirotonit deja episcop de Eusebiu de Pelusion și Petru de Majuma la 16 martie 457. Înlocuirea patriarhilor ortodocși cu anticalcedonieni s-a făcut și la Antiohia și Ierusalim.

Patriarhul Timotei Elur nu numai că a respins ofertele de împăcare cu ortodocșii, ci a convocat un sinod la Alexandria și a condamnat pe papa Leon I al Romei (440-461), pe patriarhii Anatolie al Constantinopolului (449-458) și pe Vasile al Antiohiei (457-458). Teroarea la care era supus clerul ortodox reiese din memoriile pe care acesta le-a trimis papei, patriarhul Constantinopolului și împăratului. Pe lângă grupul de paisprezece episcopi, prieteni ai fostului patriarh Proterius care au venit la Constantinopol pentru a înainta memoriul lor, sosea în capitala imperiului și o delegație a patriarhului Timotei Elur ca să prezinte împăratului varianta lui asupra situației din Alexandria și Egipt.

Inițial, împăratul voia să convoace un nou sinod ecumenic pentru a revizui formula dogmatică de la Calcedon, însă la îndemnul patriarhului Anatolie a renunțat și a organizat un referendum, în octombrie 457, consultând pe episcopii din imperiu asupra a două probleme: 1. Dacă trebuie să mențină hotărârile sinodului de la Calcedon; 2. Dacă Timotei Elur ales patriarh de anticalcedonienii din Egipt, trebuie recunoscut ca patriarh legitim

al Alexandriei. Totodată împăratul a trimis episcopilor câte o copie a memoriilor adresate lui de ambele partide din Egipt. Printre cei consultați se numărau și vestiții pusnici din acel timp, Simeon Stâlplnicul, Varadat și Iacob din Cyr.

Cei peste 1600 de episcopi care au răspuns împăratului, la care se adăugau și cei trei pusnici, s-au pronunțat pentru respectarea sinodului ortodox și ecumenic de la Calcedon iar marea lor majoritate a respins alegerea patriarhului Timotei Elur.

În plus, papa Leon I trimitea la Constantinopol prin episcopii Domițian și Gemmian, o scrisoare prin care cerea restabilirea ordinii și Ortodoxiei în Egipt, și alegerea unui patriarh ortodox la Alexandria, motivând că eutihienii au fost deja condamnați la Calcedon. Scrisoarea papei ajungea la Constantinopol după moartea patriarhului Anatolie întâmplată la 3 iulie 458, găsind aici un mare apărător al hristologiei calcedoniene în persoana lui Ghenadie, noul patriarh al Constantinopolului (458-471).

Deoarece scrisoarea papei nu conținea formula controversată despre „Hristos în două firi” și nici nu respingea formula chiriliană” o singură fire întrupată a Logosului divin”, împăratul Leon I i-a trimis-o, prin silențiarul Diomed, patriarhului Timotei Elur, sperând că îl va câștiga pentru Calcedon. Patriarhul Timotei dimpotrivă a condamnat și scrisoarea papei și hotărârile Sinodului al IV-lea ecumenic.

O nouă încercare de împăcare a făcut împăratul prin comisul Rusticus trimis la Alexandria să-i ceară patriarhului Timotei Elur răspunsuri precise privind învățătura lui de credință. Patriarhul a condamnat erorile eutihiene care negau consubstanțialitatea trupului lui Hristos cu al nostru, pe cele apolinariștii care negau că Hristos a primit în persoana Sa firea umană integră, dar a respins și hotărârile Sinodului al IV-lea ecumenic și Epistola dogmatică a papei Leon I trimisă patriarhului Flavian al Constantinopolului în anul 449.

În această situație împăratul a ordonat ducelui Egiptului, Stilus, arestarea lui Timotei în toamna anului 459 și exilarea lui

la Gangra, în Paflagonia, unde fusese exilat și Dioscor. Condamnând în continuare sinodul de la Calcedon, el a fost mutat prin anii 464-465 la Cherson în Crimeea, unde a rămas până în anul 475. În locul lui a fost ales patriarh al Alexandriei Timotei al II-lea Salofaciol (Turban Alb) numit de necalcedonieni și Basiliscos (patriarhul împăratului) pentru că era ortodox.

În anul 471, murind patriciul Aspar, locul lui a fost luat de Zenon, un aventurier din Isauria, care a primit titlul de patriciu și comandant al gărzii imperiale, și mâna fiicei împăratului, Adriadna. Împreună au avut un fiu, Leon, proclamat august de împăratul Leon I. La moartea împăratului Leon I, tronul imperial a revenit de drept augustului minor tutelat de tatăl său Zenon. Văzându-se împărat Zenon a făcut ca propriul său fiu și împărat de drept să dispară, însă răscoala de la palatul imperial l-a detronat la 9 ianuarie 475, expulzându-l în Isauria, în locul lui fiind așezat Vasilisc (Basiliscos), cumnatul împăratului Leon I Tracul.

Sprrijinit de necalcedonieni, uzurpatorul Vasilisc a aprobat revenirea din exil a patriarhului Timotei Elur, primit la Constantinopol cu rezervă de patriarhul Acachie (472-488), însă cu multă căldură de către împărat. Sfătuit de acesta, împăratul a promulgat în anul 476 o *Enciclică* cu conținut monofizit, fiind primul document de acest fel emis de un împărat.

Enciclica aproba hristologia chiriliană despre unirea celor două firi și condamna hotărârile dogmatice ale Sinodului de la Calcedon, Epistola dogmatică a papei Leon I către Flavian al Constantinopolului și pe cei care negau că Iisus Hristos, Logosul divin S-a întrupat cu adevărat și S-a făcut om din Sfânta Fecioară Maria, Născătoare de Dumnezeu, prin lucrarea Sfântului Duh, și cred că a avut un trup aparent coborât din cer. Ea urma să fie semnată de toți episcopii, iar cei care îndrăzneau să apere Sinodul de la Calcedon era dușman al lui Dumnezeu și al imperiului, fiind depus din treapta clericală dacă era episcop, preot sau diacon, sau exilat și deposedat de avere dacă era călugăr sau mirean.

În timp ce patriarhul Acachie al Constantinopolului s-a opus, declarând astfel război deschis împăratului uzurpator, patriarhii Timotei Elur, Petru Gnafevs sau Fullo (Pinarul, Înălătorul) al Antiohiei, Anastasie al Ierusalimului și alți aproximativ cinci sute de episcopi, mai ales din dioceza Asia au semnat enciclica și au consimțit la condamnarea formulei doctrinare de la Calcedon și a epistolei papei Leon I către Flavian. Episcopii diocezei Asia au fost de acord cu condamnarea sinodului de la Calcedon nu atât din motive de doctrină, ci din cauza canonului 28 prin care episcopatul din Asia, Pont și Tracia trece în jurisdicția patriarhului de Constantinopol, pierzându-și astfel independența religioasă.

În drum spre Alexandria, patriarhul Timotei Elur s-a oprit la Efes unde a convocat un sinod. Sinodul l-a reșezat pe episcopul Pavel la Efes și a confirmat dreptul mitropolitului de Efes de a hirotoni episcopi din dioceza Asia, drept transferat la Calcedon patriarhului de Constantinopol.

La Alexandria anticalcedonienii i-au făcut lui Timotei Elur o primire fastuoasă mai ales că patriarhul Timotei al II-lea Salofaciol, văzând sprijinul împăratului acordat monofiziților, se retrăsese într-o mănăstire de călugări pahomieni din Canope. Ca o demonstrație de forță, patriarhul Timotei Elur a adus rămășițele pământești ale episcopului Dioscor al Alexandriei, mort în exil la 4 septembrie 454, și le-a așezat cu mare fast în biserica episcopală din Alexandria.

Publicarea enciclicii împăratului Vasilisc a mărit numărul anticalcedonienilor mai ales în Egipt și Siria. Evenimentele de la Efes și Alexandria au îngrijorat pe ortodocși, însă în curând schimbările politice au creat din nou atmosferă favorabilă Calcedonului.

În timp ce fostul împărat Zenon se îndrepta spre Constantinopol, populația capitalei devenea tot mai nemulțumită de politica religioasă a împăratului uzurpator Vasilisc. Patriarhul Acachie, care nu semnase enciclica, îndemna poporul la rezistență și la susținerea Sinodului de la Calcedon. Chiar

vestitul eremit Daniil Stâlpnicul, care pentru a fi hirotonit preot, a trebuit patriarhul Ghenadie să se urce în mica lui colivie de pe stâlp, a fost determinat să coboare și să conducă procesiunea către palatul imperial cerând apărarea Calcedonului. Fără îndoială, acțiunile patriarhului Acachie vizau printre altele și susținerea fostului și viitorului împărat.

În această situație uzurpatorul Vasilisc a publicat în 476 o Antienciclică cu următorul conținut ortodox: „*Împărații Cezari Basilisc și Marcu, hotărâm ca credința apostolică și ortodoxă, care de la început a înflorit în Bisericile sobornicești, care s-au răspândit până în împărăția noastră și stăpânește și în timpul nostru, și care va trebui să stăpânească mereu, în care noi am fost botezați și am crezut, numai aceasta să rămână nevătămată și nezdruincată, și așa să se viețuiască continuu, și nicidecum în alt fel, în toate Bisericile cele sobornicești și apostolice ale ortodocșilor.*

Pentru aceasta, poruncim ca toate cele ce s-au făcut în timpul domniei noastre din pricina credinței, sau a disciplinei bisericesti, fie enciclice, fie alte scrisori, să fie înlăturate și abrogate. Nestorie și Eutihie și orice altă erezie, precum și toți care înțeleg ca aceștia, să fie loviți cu anatema. Nu voim să se rețină, referitor la acest subiect, nici sinod, nici vreo altă cercetare, ci să rămână toate statornice și nezdruincate.

Poruncim de asemenea să se înapoieze prea cinstiului și prea sfințitului patriarh și arhiepiscop Acachie provinciile în care avea dreptul de hirotonie scaunul acestei strălucite cetăți împărătești; prea cucernicii episcopi care se află hirotoniți să rămână în scaunele lor, dar, după moartea lor, să nu se aducă nici o știrbire sfântului scaun al acestei strălucite cetăți împărătești, cu privire la dreptul de hirotonire.

Nimeni să nu pună la îndoială că această hotărâre împărătească a noastră nu are putere de lege”.

Deși enciclica nu face referire expresă la Sinodul de la Calcedon, ea viza păstrarea doctrinei și a canoanelor stabilite aici. Aceeași populație care l-a alungat la 9 ianuarie 475 pe împăratul Zenon, îl alunga în septembrie 476 pe uzurpatorul

Basilisc și elogia intrarea triumfală a lui Zenon din nou în Constantinopol. Basilisc și familia sa, după ce au fost arestați și trimiși la Capadocia, au fost executați în localitatea Acusos.

Întrucât împăratul Zenon se sprijinea pe ortodocși a anulat toate măsurile luate de uzurpatorul Basilisc în favoarea anticalcedonienilor. Patriarhul Petru Fullo al Antiohiei și mitropolitul Pavel al Efesului au fost alungați din scaunele lor episcopale în anul 476. Chiar patriarhul Timotei Elur a fost condamnat din nou la exil însă fiind bătrân și bolnav a fost lăsat în Alexandria unde a murit la 31 iulie 477. Anticalcedonienii dorind să-și mențină poziția în Alexandria n-au dat scaunul patriarhal lui Timotei al II-lea Salofaciol, ci au hirotonit prin episcopul lor Teodor de Arsinoe pe Petru Mong (Răgușitul), ceea ce a indignat așa de tare pe împărat încât era gata să-l condamne la moarte. Astfel, în septembrie 477 a fost reșezat patriarh al Alexandriei Timotei II Salofaciol care a părăsit nestingherit până în februarie 482 când a murit.

Episcopii din Asia au cerut iertare patriarhului Acachie al Constantinopolului motivând că au semnat din constrângere enciclica uzurpatorului Vasilisc, deși istoricul Evagrie preluând informația din *Istoria* lui Zaharia Retorul, afirmă că episcopii asiatici adunați la Efes au scris uzurpatorului Vasilisc că au semnat enciclica lui nu de frică, ci cu multă libertate și bucurie, încât adaugă el: „N-aș putea spune dacă aceștia au spus adevărul atunci când au confirmat că au semnat din constrângere sau dacă Zaharia Retorul nu i-a calomniat”. Cert este faptul că se ajunsese la o stare de mare instabilitate la care se complăceau și mulți episcopi pentru a-și menține scaunele lor episcopale. Însuși împăratul Zenon care la prima sa întronizare s-a sprijinit pe partidul verzilor, format în mare parte din anticalcedonieni, la revenirea lui pe tron s-a folosit de sprijinul ortodocșilor. Mai existau și alte curiozități. În timp ce verzii din Antiohia erau anticalcedonieni, verzii din Constantinopol în timpul lui, sprijineau Calcedonul. Totuși împăratul Zenon nu putea fi indiferent față de numărul mare de anticalcedonieni din imperiu, chiar dacă din rațiuni de stat trebuia să-i sprijine pe ortodocși. La

rândul său, patriarhul Acachie al Constantinopolului milita pentru împăcarea cu nealcedonienii din Orient și restabilirea vieții bisericești normale în cele trei patriarhii.

Bătrânul patriarh Timotei al II-lea Salofaciol al Alexandriei dorind să asigure succesiunea ortodoxă pe acest scaun a trimis la Constantinopol pe preotul Ioan Talaia pentru a fi ales patriarh după moartea sa. Împăratul Zenon care dorea să-i liniștească pe anticalcedonieni, era de acord ca pe scaunul patriarhal să fie adus fostul patriarh Petru Mong, căruia îi propusese semnarea unei formule de credință care spera să fie acceptată de ambele părți. De aceea, i-a impus lui Ioan Talaia să depună jurământ că nu va revendica niciodată scaunul patriarhal din Alexandria.

Murind însă patriarhul Timotei al II-lea în iunie 482, ortodocșii nerespectând acel jurământ au ales și hirotonit patriarh pe Ioan Talaia. Majoritatea nealcedoniană din Alexandria nu l-a recunoscut ca patriarh. Ne fiind recunoscut nici la Constantinopol, Ioan Talaia s-a refugiat la Roma de unde a complotat permanent împotriva patriarhilor Acachie al Constantinopolului și Petru Mong al Alexandriei.

Henotikonul și schisma acachiană. La propunerea patriarhului Acachie, împăratul Zenon a publicat în octombrie 482 un edict de unire numit Henotikon, care a rămas până în anul 518 act normativ pentru relațiile bisericești dintre ortodocși și nealcedonieni. *Henotikonul* era o scrisoare adresată de împărat episcopilor, clerului, monahilor și credincioșilor din Alexandria, Egipt, Libia și Pentapolis, în realitate însă viza toată Biserica din Imperiul Roman de Răsărit (Imperiul Roman de Apus căzuse în stăpânirea lui Odoacru, regele tribului germanic al Herurilor în anul 476). După toate probabilitățile, el era opera patriarhului Acachie al Constantinopolului și citit cu bune intenții părea a avea conținut ortodox. Erau anatematizați Nestorie și Eutihie, se afirma divinitatea și umanitatea lui Iisus Hristos, erau acceptate cele 12 Anatematisme ale Sfântului Chiril al Alexandriei, dar se evita cu diplomatie atât expresia

chiriliană „o fire” cât și cea calcedoniană „două firi” în persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

Henotikonul a fost semnat de patriarhii Acachie al Constantinopolului și Petru Mong al Alexandriei la 24 octombrie 482. Din păcate, necalcedonienii alexandrinii în frunte cu patriarhul lor n-au rămas fideli acestei înțelegeri. În timp ce patriarhului Acachie i se trimiteau scrisori respectuoase, la Alexandria patriarhul Petru Mong anatematiza Sinodul de la Calcedon și Epistola dogmatică a papei Leon I către Flavian, ștergând din diptice numele patriarhilor ortodocși Proterius și Timotei al II-lea Salofaciol și înlocuindu-le cu numele patriarhilor anticalcedonieni Dioscor și Timotei Elur. Cu toate acestea, anticalcedonienii s-au divizat în două grupuri: moderații, care acceptau *Henotikonul* și comuniunea cu ortodocșii, și extremiștii care respingeau unirea despărțindu-se de patriarhul lor, fiind numiți akefali (fără căpetenie). Același fenomen s-a produs și în rândul ortodocșilor. S-a format o grupare moderată care primea comuniunea cu alexandrinii necalcedonieni în frunte cu patriarhul Acachie și împăratul Zenon, și o grupare rigoristă care considera că prin *Henotikon* a fost condamnat chiar și formal Sinodul de la Calcedon. Astfel s-au format acum trei grupări: extremiștii necalcedonieni, extremiștii ortodocși și creștinii moderați din ambele părți care acceptau concilierea și comuniunea.

La Antiohia patriarhul ortodox Calandion a refuzat *Henotikonul*, fapt pentru care i s-a înscenat o conspirație împotriva împăratului și a fost exilat, în Marea Oază în anul 484. În locul lui a fost readus pentru a patra oară patriarhul Petru Fullo care a semnat fără rețineri *Henotikonul*. Patriarhul Martiriu al Ierusalimului a semnat actul de unire în anul 478. Alți episcopi au semnat acest document fie din convingere, fie constrânși de împărat.

Cu toate acestea, *Henotikonul* a învrăjbit și mai mult pe ortodocși și pe anticalcedonieni și a rupt comuniunea dintre Biserica din Răsărit și Biserica din Apus prin cunoscuta *schismă acachiană* (484-519).

Despre publicarea *Henotikonului* s-a aflat la Roma abia în timpul papei Felix al III-lea (483-492) căruia i s-au adresat preotul Ioan Talaia, nemulțumit că nu i s-a recunoscut alegerea ca patriarh al Alexandriei, episcopii neșemnatari ai *Henotikonului* alungați din ordinul împăratului și mulți călugări ortodocși și călugării achimiți (cei neadormiți, veghetori) din Constantinopol. Papa Felix al III-lea care dorea subminarea prestigiului mereu crescând al patriarhului de Constantinopolului mai ales după aplicarea canonului 28 al Sinodului al IV-lea ecumenic a considerat că este momentul potrivit pentru compromiterea patriarhului Acachie al Constantinopolului, având și concursul ortodocșilor rigoriști din Orient, în special din Alexandria. Deși *Henotikonul* prin faptul că ocolea hotărârile dogmatice de la Calcedon era de condamnat din punct de vedere ortodox iar patriarhul Acachie și împăratul Zenon făcuseră în această direcție un pas greșit, papa Felix era mai interesat de raporturile jurisdicționale și de onoare dintre Roma și Constantinopol decât de aspectul dogmatic.

Alcătuind o delegație din episcopii Vitalis de Tronto în Picenum și Misenus de Cume în Campania la care se adăuga defensorul roman Felix, papa Felix trimitea la Constantinopol mai multe scrisori adresate împăratului și patriarhului cerându-le să rămână fideli Sinodului de la Calcedon, să alunge pe patriarhul eretic Petru Mong din Alexandria și să nu facă nici un compromis cu eutihienii. Întrucât preotul Ioan Talaia îl acuzase pe patriarhul Acachie de grave nereguli, papa îi cerea printr-o scrisoare specială să se prezinte personal la Roma pentru a se dezvinovăți în fața tribunalului papal de aceste acuzații.

Primind între timp și o scrisoare de la arhimandritul Chiril, starețul mănăstirii călugărilor achimiți din Constantinopol, plină de acuzații împotriva patriarhului Acachie și reproșuri la adresa scaunul papal că întârzie rezolvarea problemelor grave din Biserica, papa a scris episcopului Misenus ca îndată ce vor ajunge în capitală, să ia legătura cu arhimandritul Chiril rămas fidel Calcedonului. Desigur papa Felix vedea în acest

arhimandrit și în întreaga opoziție bizantină față de patriarhul Acachie cu sprijin substanțial pentru a-și extinde autoritatea doctrinară și juridică asupra Bisericii din Răsărit, așa cum încercase papa Leon cel Mare la Calcedon.

La Constantinopol, delegația papală a fost primită cu mare bunăvoință de împărat și patriarh, și prin daruri dar și prin amenințări a fost câștigată de partea lor. Participarea delegației papale la Liturghia solemnă oficiată de patriarhul Acachie al Constantinopolului, la care a fost pomenit pentru prima dată numele patriarhului anticalcedonian Petru Mong al Alexandriei, a scandalizat profund pe călugării achimiți, care considerau că pentru credincioșii simpli acest lucru a însemnat acceptarea comuniunii Bisericii Romei, prin delegații papali Misenus și Vitalis, cu patriarhul necalcedonian Petru Mong al Alexandriei.

Informat de cele întâmplate de arhimandritul Chiril prin monahul Simeon, papa Felix al III-lea a convocat un sinod la Roma, la 28 iulie 484, la care au participat 67 sau 77 de episcopi. Deși delegații papali aduceau scrisori din partea împăratului și a patriarhului prin care se arăta că preotul Ioan Talaia și-a încălcat jurământul că nu va accepta scaunul patriarhal al Alexandriei, iar că patriarhul Petru Mong a fost recunoscut numai după ce a declarat în scris că respectă credința celor 318 Părinți de la Niceea, confirmată de Sinodul de la Calcedon, sinodaliile au depus din treapta episcopală și i-au excomunicat pe Misenus și Vitalis, l-au condamnat pe patriarhul anticalcedonian Petru Mong și au anatematizat și depus din scaun pe patriarhul Acachie al Constantinopolului.

În ședința de condamnare semnată numai de papa Felix al III-lea și trimisă la Constantinopol prin defensorul Tutus, pe un ton aspru și jignitor se aduceau patriarhului Acachie următoarele acuzații:

1. Acachie și-a arogat cu îndrăzneală drepturile unor provincii străine, nesocotind canoanele Sinodului I ecumenic de la Niceea.

2. Nu numai că a primit în comuniunea sa pe eretici, ci le-a oferit și scaune episcopale și a hirotonit necanonic preoți.

3. A recunoscut pe Petru Mong ca patriarh al Alexandriei în ciuda ereziei la care acesta nu a renunțat și a necanonicității hirotoniei lui, săvârșită de un singur episcop, el însuși eretic.

4. Se reproșa patriarhului Acachie serviciile făcute legațiilor papali și atragerea lor prin constrângere și înșelătorie de partea sa.

5. Refuzul patriarhului Acachie de a se prezenta în fața tribunalului papal pentru a se justifica de acuzațiile aduse de Ioan Talaia și de alții.

Sentința finală era: „Prin hotărârea de față, pe care ti-o trimitem prin defensorul Bisericii noastre, să ai parte de aceia pe care-i îmbrățișezi cu plăcere (Mong și ai lui). Să știi că ești lipsit de cinstea arhierescă și respins de la comuniunea bisericească și din numărul credincioșilor. Ți s-a luat numele și slujba preoției, fiind condamnat de judecata Sfântului Duh și autoritatea apostolică (prin noi), fără să poți fi vreodată dezlegat de anatemă”. (Papa Felix III, *Epistola VI, Ad Acacium*, Migne, P.L. 58, 921C-924).

Într-o altă sentință păstrată, papa Felix al III-lea se exprima prin cuvintele următoare: „Acachie deși a fost pentru a doua oară înștiințat, a disprețuit rânduiețile cele sănătoase și a crezut că trebuie să mă includă în persoana reprezentanților mei, printr-o hotărâre dată din cer, este scos de Dumnezeu din preoție. Așadar, orice episcop, preot, călugăr sau laic, care va intra în comuniune cu el, după această condamnare, să fie anatematizat prin Sfântul Duh”. (*Edictum sententiae Felicis III papae propter Acacii episcopi Constantinopolitani damnationem*, Migne, P.L. 58, 934 B).

Papa scrie și împăratului la 1 august 484 reproșându-i că prin înșelătorie i-a corupt pe delegații săi și că nu-l recunoaște ca patriarh pe Petru Mong, iar clerului și poporului capitalei scria că dezaprobă comportamentul legațiilor săi la Constantinopol, fapt pentru care au și fost pedepsiți.

Patriarhul Acachie a fost condamnat a doua oară de papa Felix al III-lea într-un sinod convocat la Roma la 5 octombrie 485, pentru a dezaproba alungarea de către împăratul Zenon a

patriarhului ortodox Calandion al Antiohiei. Cei 43 de episcopi prezenți au reînnoit anatemele rostite asupra patriarhilor Petru Mong al Alexandriei, Petru Fullo al Antiohiei și Acachie al Constantinopolului, semnatarii *Henotikonului*.

Defensorul Tutus, delegatul papei, neavând curajul să înmâneze actul de excomunicare direct patriarhului, l-a dat călugărilor achimiți care, în timpul unei Liturghii solemne, l-au prins de mantia patriarhului. Cei care au văzut aceasta, indignați de obrăznicia lor, i-au molestat omorând pe unul dintre ei. Patriarhul Acachie l-a câștigat de partea sa și pe defensorul Tutus, ca mai înainte pe episcopii Misenus și Vitalis, fapt pentru care papa Felix l-a scos din toate drepturile și l-a oprit de la Sfânta Împărtășanie când acesta a revenit la Roma.

Anatematizându-l pe patriarhul Acachie al Constantinopolului și pe patriarhii Alexandriei și Antiohiei, papa Felix anatematiza întreaga Biserică a Răsăritului. Ruperea comuniunii bisericești dintre Răsărit și Apus a fost considerată chiar de teologii catolici ca un act necugetat și începutul dezbinării dintre cele două Biserici.

La rândul său, patriarhul Acachie al Constantinopolului a șters din diptice numele papei Felix al III-lea și a întrerupt orice legături cu Roma, declanșându-se astfel schisma acachiană pe o durată de 35 de ani.

Moartea semnatarilor *Henotikonului* către anul 490 și încercarea împăratului Anastasie I (491-518) de a înlătura schisma s-a soldat cu eșec.

Patriarhul Macedonie al Constantinopolului (496-511), refuzând să condamne hotărârile Sinodului al IV-lea ecumenic a fost destituit și exilat, fiind înlocuit cu patriarhul Timotei (511-518), adept al *Henotikonului*. La Antiohia patriarhul Flavian a fost înlocuit cu Sever, un călugăr din Sozopolis în Pisidia, unul dintre cei mai importanți susținători ai curentului anticalcedonian, iar la Ierusalim a fost destituit patriarhul Ilie. Necalcedonienii triumfau că au ocupat toate scaunele episcopale din Răsărit.

Disputa teopashită (adăugarea la imnul „Sfinte Dumnezeu” a expresiei de nuanță necalcedoniană „Cel ce Te-ai răstignit pentru noi”, care implica și recunoașterea formulei „Unul din Treime a pățimit cu trupul”) și revolta generalului Vitalian care dorea impunerea ortodoxiei calcedoniene în capitala imperiului au tulburat și mai mult viața Bisericii din Răsărit.

Disputa teopashită este legată de numele călugărilor sciti. În grupul lor, destul de numeros, sunt amintite cu numele Ioan Maxentiu, călugăr cult și apărător intransigent al hristologiei calcedoniene, Leontiu, rudă cu generalul Vitalian și identificat de unii cercetători cu renumitul teolog Leontiu din Bizant, Ioan, Mauriciu, Petru Diaconul, Ioan și Ahile, despre care legatii papei Hormisdă (514-523) la Constantinopol afirmau că era foarte rău. În ceea ce privește originea lor este clar că erau din Scythia Minor deoarece Leontiu era rudă cu generalul Vitalian, originar din Zaldapa, cetate în Scythia Minor, care i-a și găzduit ca pe niște compatrioți în casa sa din Constantinopol, și depindeau canonic de episcopul Paternus de Tomis.

Teopashismul era o concepție veche întâlnită chiar la Sfântul Ignatie Teoforul (†107) care afirma în *Epistola către Romani* că Hristos a suferit. În cadrul general al iconomiei divine toți Sfintii Părinți afirmau acest lucru însă în momentul în care ideea se conturează ca concept separat: „Unul din Treime a suferit cu trupul (*Unus de Trinitate carne passus est*)” ea devine suspectă. Conceptul teopashit începe să devină discutat în contradictoriu în cadrul disputelor hristologice dintre cele două școli teologice ale Orientului. În timp ce în teologia antiohiană, reprezentată de Teodoret de Cyr, Andrei de Samosata și Nestorie formula „Dumnezeu a pățimit” (*Deus passus est*)” era respinsă, teologia alexandrină prin Sfântul Chiril acorda formulei „Logosul lui Dumnezeu a suferit” conținut ortodox. Astfel episcopul Proclu al Constantinopolului (434-446) folosind formula „Unul din Treime a suferit în trup” scria împotriva lui Teodor de Mopsuestia: „Cine mărturisește că acela care a fost răstignit, Hristos este Dumnezeu, mărturisește că și Tatăl și

Sfântul Duh au fost răstigniți, dacă natura Treimii este una singură. În ce mă privește, eu îți obiectez și te întreb: Cel ce a fost răstignit este Unul în Treime sau altcineva din afară Treimii? Dacă este unul și același, nedumerirea este solutionată. Dar dacă este altcineva, în afara Treimii, atunci Domnul mării este al patrulea și-i străin de slava serafimilor (...) Dacă însă am spune că El a fost răstignit în dumnezeire, am introduce pătımirea în Treime. Dar dacă spunem că Logosul a luat patimile în trupul Său, cu aceasta mărturisim că cel care a pătimit este unul din Treime, căci natura Treimii a rămas nepătimitoare (...). A fost răstignit ceea ce a fost întrupat. Dacă însă a fost răstignit ceea ce a fost întrupat, rezultă că Tatăl și Sfântul Duh n-au fost răstigniți; deci unul singur din Treime a fost răstignit". (cf. *De fide* III, citat de Ioan Maxentiu, *Libellus fidei*, X, 16-19).

Episcopul Proclu expunea conceptul teopashit în mod ortodox pentru că pentru el Fiul lui Dumnezeu întrupat a suferit nu cu firea Lui divină, ci cu firea Lui umană, cu trupul Său. Ideea a fost corect înțeleasă și însușită de teologii sciti care întrețineau legături foarte strânse cu Biserica Constantinopolului, chiar cu mult timp înainte de declanșarea controversii teopashite. Niceta de Remesiana în lucrarea *De symbolo fidēi* (*Despre simbolul de credință*), ca de fapt și Sfântul Ioan Casian în *Incarnatione Domini* (*Despre întruparea Domnului*) afirma că Logosul divin întrupat a pătimit nu ca un Dumnezeu, ci cu trupul. Dumnezeu rămâne veșnic nepătimitor. A pătimit cu trupul sub Pontiu Pilat ca din rana Lui să izvorască mântuirea neamului omenesc.

La începutul domniei împăratului Iustin I (519-527) călugării sciti în frunte cu Ioan Maxentiu, determinați de atmosfera procalcedoniană de la Constantinopol și de adaosul lui Petru Gnafeus al Antiohiei: „Cel ce Te-ai răstignit pentru noi” la imnul *Sfinte Dumnezeule*, dar mai ales din dorința de a apăra Ortodoxia calcedoniană, au cerut admiterea formulei lor: „Unul din Treime a pătimit cu trupul”, în întreaga Biserică. Formula fiind acceptată de *Henotikonul* lui Zenon și în timpul schismei

acachiene, apărea ca anticalcedoniană dar și antichiriliană și, ca atare, era combătută atât de legații papei Hormisda la Constantinopol, episcopul Passessor și diaconul Dioscor, cât și de severienii anticalcedonieni.

Dârzenia călugărilor sciti în impunerea formulei lor era susținută de convingerea că apăra Calcedonul, folosind chiar hristologia Sfântului Chiril din operele căruia tradusesese cuviosul Dionisie Exiguus. Însă pentru că hristologia chiriliană era suspectată chiar de eutihieni și criticată de nestorienii, călugării sciti doreau să elimine prin formula lor, pe care o legau de formula Sfântului Chiril „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul”, orice interpretare nestoriană care ar fi redus unirea ipostatică postulatată la Calcedon de formulări ca: Fiul lui Dumnezeu și Fiul Mariei, uniți prin har, demnitate etc.

Hristos este unul din Treime, mărturiseau călugării sciti, chiar cu propriul Lui trup și a suferit pentru noi în trup; deși după trup, El nu este din ființa Treimii, ci este identic cu noi. Este clar că deși trupul lui Hristos este din Treime, totuși după trup, El nu este din ființa Treimii. Prin urmare, ei cereau să fie acceptată formula „Dumnezeu a suferit în trup”, pentru că ea este identică cu formula „Hristos a suferit în trup”. Dumnezeirea este nepătimitoare, dar se poate mărturisi că Dumnezeu a pătimit în trup pentru că Iisus Hristos este mărturisit ca Dumnezeu adevărat.

În disputa cu legații papali călugării sciti, acuzați de inovații doctrinare, fac următoarele precizări: Dacă Biserica Romei ar mărturisi cu întreaga Biserică universală că Logosul Hristos este o persoană din Treime, de ce să nu recunoască atunci că Hristos este unul din Treime? Dacă Dumnezeu-Logosul este Hristos și Hristos este Dumnezeu-Logosul, de ce Hristos nu este unul din Treime, dacă o persoană este Dumnezeu-Logosul din Treime? Numai dacă Dumnezeu-Logosul sau Hristos înseamnă altceva decât termenul de persoană naturală. Dacă însă vorbim despre această persoană naturală, atunci de ce Hristos nu este unul din Treime, întrucât persoana naturală este identică cu Hristos din Treime?

Hristologia călugărilor sciți în susținerea teopashismului este mai precisă în *Scrisoarea către episcopii africani*, în care se afirmă că Dumnezeu-Logosul, plin și desăvârșit, după întrupare n-a suportat nici adaos și nici micșorare, ci prin unire cu umanitatea, a conferit o glorie inefabilă naturii luate. De aceea, Treimea, chiar după întrupare, a rămas taină, întrucât același Dumnezeu-Logosul în propriul Său trup este unul din Treime.

Disputa teopashită conturează unele orientări filosofice ale neocalcedonismului, care pe de o parte urmăresc eliminarea concepției nestoriene despre doi Fii sau doi Hristoși ai lui Dumnezeu, care conducea spre transformarea Treimii în pătrime, iar pe de altă parte să clarifice învățătura despre unirea celor două firi în persoana Logosului întrupat. Totuși putea fi acceptată formula călugărilor sciți: „Unul din Treime a pățimit cu trupul” ca formulă care să corespundă hristologiei calcedoniene care postulase unirea ipostatică a celor două firi în mod *neamestecat* și *neschimbat*, *neîmpărțit* și *nedespărțit*. În acceptiunea călugărilor sciți unirea Logosului divin cu trupul nu a afectat și nu a împătimit dumnezeirea Sa, căci ea a rămas neatinsă de unirea ei cu natura umană.

Deși ortodoxă, formula teopashită a fost respinsă atât de episcopul Paternus al Tomisului cât și de papa Hormisda al Romei. Călugării sciți văzând că nu au prea mare trecere în cercurile politice și bisericești din Constantinopol pe ordinea de zi a discuțiilor figurând rezolvarea definitivă a schismei acachieene, s-au decis să meargă la Roma pentru a se disculpa personal de acuzațiile legaților papali și pentru a obține aprobarea formulei lor din partea papei. Indignați de tratamentul papei și de respingerea formulei lor, călugării au revenit în Constantinopol încercând să-l câștige de partea lor pe viitorul împărat Justinian I. Inițial au fost respinși de acesta, cum reiese din scrisoarea adresată papei Hormisda la 29 iunie 519, acuzându-i că produc tulburare în Biserică, deoarece formula lor nu se găsește nici în deciziile sinodelor ecumenice și nici în Epistola dogmatică a papei Leon I către episcopul Flavian al Constantinopolului din anul 449.

La scurt timp însă Justinian a revenit asupra formulei călugărilor sciți considerând-o utilă pentru a face din ea o formulă de unire între nealcedonieni și ortodocși, fiind apropiată de formula sfântului Chiril: o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul, pe care nu voiau s-o abandoneze nealcedonienii în nici un chip. Astfel în luna iulie 519, Justinian scrie papei în favoarea călugărilor sciți iar la 15 octombrie 519 cere papei lămuriri în legătură cu cei care susțin că Hristos, Fiul lui Dumnezeu, răstignit pentru mântuirea lumii, este *Unul din Sfânta Treime*. Problema a fost reluată în scrisorile din 9 iulie și 31 august 520 în care Justinian învâta că Domnul nostru Iisus Hristos este *Unul din Treime ca Tatăl și Duhul Sfânt* (Unus ex Trinitate cum Patre Spirituque Sancto) sau mai simplu că e *Unul din Treime* (Unus ex Trinitate). În scrisoarea adresată papei Hormisda la 9 septembrie 520, el declară că nu consideră greșit (infideliter) a spune: *Unul în Treime* (Unus in Trinitate) sau *Unul din Treime* (Unus ex Trinitate). Prin aceasta, Justinian aproba formula călugărilor sciți în pofida refuzului papei și a legaților lui, care o considerau eretică.

Ajungând împărat al Imperiului Bizantin, Justinian I (527-565) menționează în edictul din luna martie 527 și formula călugărilor sciți, care devine astfel obligatorie pentru toți creștinii din imperiu întrucât era în conformitate cu teologia hristologică a Bisericii, făcându-se precizarea că Sfânta Treime rămâne Sfânta Treime chiar dacă Unul din Ea a pățimit în trup căci El n-a pățimit în ființa Sa divină.

După aceasta, împăratul Justinian a trimis o delegație la Roma pentru a dezvălui acțiunile călugărilor achimiți împotriva sciților și a cere papei Ioan al II-lea (533-535) să recunoască formula *Unul din Treime a suferit în trup*. Papa a excomunicat pe călugării achimiți și a aprobat formula călugărilor sciți. Succesorul său, papa Agapet I (535-536) recunoscând și el această formulă scrie împăratului că a făcut acest lucru nu pentru că ar admite autoritatea magisteriului laic, ci pentru că doctrina susținută de el este în conformitate cu a Sfinților Părinți, prin care se poate menține unitatea creștinătății.

Formula călugărilor sciți a fost adoptată definitiv la Sinodul al V-lea ecumenic (τὸν ἑσταυρωμένον σαρκὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι Θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης καὶ ἓνα τῆς ἀγίας τριάδος, *Mansi*, 9, 384) iar cei care o respingeau erau considerați nestorienii ἀλλὰ Χριστὸν Θεὸν εἶναι καὶ ἓνα τῆς ἀγίας τριάδος, *Tratat contra monofizitilor*, *Migne*, P.G. 85, 1141B).

O problemă și mai importantă pentru imperiu și Biserica din Constantinopol era rezolvarea schimei acachiene. Punerea în aplicare a planului de refacere totală sau parțială a Imperiului Roman de Apus desființat de regele Odoacru în anul 476 impunea împăcarea Orientului cu Occidentul, a Constantinopolului cu Roma. Astfel la 1 august 518 împăratul Justin I (518-527) comunică papei Hormisda (514-523) urcarea sa pe tronul imperial la care papa îi răspunde că vede în aceasta lucrarea providenței divine pentru ca Biserica Răsăritului să fie eliberată de anticalcedonieni.

La 7 septembrie 518 o delegație condusă de comitele Gratus pleca la Roma cu scrisori către regele ostrogot Teodoric și către papa, care era invitat să vină la Constantinopol sau să trimită delegați pentru a discuta problema schismei acachiene. Împăratul îl informa pe papă asupra măsurilor luate în vederea restabilirii autorității Sinodului al IV-lea ecumenic. Totodată delegația ducea și câte o scrisoare din partea patriarhului Ioan al II-lea și a cezarului Justinian. El, rugându-l pe papă să-și precizeze poziția față de situația fostului patriarh Acachie, îl invită să vină la Constantinopol pentru a rezolva toate problemele, care împiedicau refacerea unității bisericești dintre Răsărit și Apus. În răspunsul său, papa menționa că patriarhul Acachie și urmașii săi până la Ioan al II-lea să fie scoși din diptice.

Apreciind pozitiv situația nou creată, papa Hormisda a trimis la Constantinopol o delegație formată din episcopii Ghermanos și Ioan, preotul Blandus și diaconii Felix și Dioscor. Delegația papală a fost primită cu mare fast la 25 martie 519 de Justinian

însoțit de generalii Vitalian și Pompei, iar a doua zi de împăratul Justin I și de patriarhul Ioan al II-lea. Formula de împăcare în forma unei mărturisiri de credință, propusă de papa Hormisda, prevedea anatematizarea lui Nestorie, Eutihie și Dioscor, scoaterea din diptice a patriarhilor Timotei Elur și Petru Mong ai Alexandriei, Petru Fullo al Antiohiei și Acachie, Fravitas, Eufimie, Macedonie al II-lea și Timotei al Constantinopolului, care au păstorit în timpul schismei acachiene și acceptarea Epistolei dogmatice a papei Leon I către Flavian.

Formula întocmită încă din anul 515 și trimisă mai întâi împăratului Anastasie I (494-518) viza recunoașterea primatului papei. Se afirma că Biserica Romei a păstrat întotdeauna credința nealterată și prin urmare Biserica Răsăritului trebuie să mărturisească tot ceea ce stabilise scaunul episcopal roman în materie de credință, căci numai în unire cu Roma se păstrează credința creștină adevărată. Formula era potrivită pentru situația religioasă din Orient din timpul împăratului Anastasie I, care fraterniza cu anticalcedonienii, însă nu se mai potrivea cu atitudinea procalcedoniană a împăratului Justin I. De aceea, patriarhul Ioan al II-lea al Constantinopolului n-a semnat formula de împăcare în varianta papei Hormisda, ci i-a adăugat un preambul în care declară că socotește una Biserica Romei vechi și a Romei noi și că recunoaște hotărârile dogmatice și canonice ale celor patru sinoade ecumenice. Această nouă formulă care cuprindea și mărturisirea de credință a papei Hormisda a fost semnată de patriarh, de episcopii prezenți în Constantinopol, de arhimandriții mănăstirilor și de senatori la 28 martie 519. În prezența semnatarilor și a poporului, împăcarea celor două Biserici prin semnarea formulei amintite a fost consfințită printr-o slujbă oficiată în catedrala Sfânta Sofia.

Semnarea acestei formule prin care se pune capăt schismei acachiene a dat mare satisfacție legaților papali chiar dacă se accentuase egalitatea celor două scaune episcopale așa cum stabilise Sinodul al IV-lea ecumenic prin canonul 28, iar papa Hormisda mulțumea împăratului Justin I și lui Justinian pentru aportul lor la împăcarea celor două Biserici.

Aplicarea acestui act crea însă probleme, deoarece nu toți patriarhii Constantinopolului nominalizați pentru a fi scoși din diptice erau vinovați de schismă iar patriarhii Eufimie și Macedonie al II-lea muriseră ca martiri pentru Ortodoxie. De asemenea, mulți dintre episcopii care fuseseră în comuniune cu ei și pentru aceasta trebuiau să fie scoși din diptice cum cerea papa, au excelat în misiunea lor pastorală. De aceea Justinian a scris papei, la 9 iulie 520, iar împăratul Justin I, la 9 septembrie 520, rugându-l să revină asupra deciziei privind dipticele, căci altfel s-ar crea și mai mare discordie și mai mari dificultăți în rezolvarea definitivă a unirii. La acestea se adaugă și faptul că papa Anastasie, predecesorul lui Hormisda, a lăsat numele patriarhului Acachie în diptice când a început tratativele pentru împăcarea celor două Biserici.

Întrucât papa, scriind lui Justinian la 26 martie 521, își menținea poziția față de problema dipticelor, iar Justinian la rândul lui sprijinea opoziția față de semnarea formulei tot datorită aceleiași probleme, cum reiese din scrisorile adresate papei, nu se poate trage o concluzie clară privind finalitatea acestei chestiuni. Cert este faptul că din punct de vedere dogmatic cele două Biserici erau din nou în comuniune.

V.2. Teologia hristologică postcalcedoniană

În timp ce teologii anticalcedonieni căutau prin scrierile lor să compromită Sinodul al IV-lea ecumenic ale cărui hotărâri ar promova nestorianismul prin renunțarea la formulele hristologice ale Sfântului Chiril și la deciziile dogmatice ale Sinodului al III-lea ecumenic, teologii ortodocși din secolul al VI-lea erau preocupați de teologia hristologică nu pentru a formula concepte noi ci pentru a explica, a populariza și a face mai accesibile învățăturile stabilite de sinoadele ecumenice și de Sfinții Părinți.

Mari teologi ortodocși ca Leontiu din Bizant (485-543) s-au străduit să introducă în teologia creștină concepte filosofice aristotelice, care puneau de acord doctrina hristologică a Sfântului Chiril cu hotărârile dogmatice ale Sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon. Chiar dacă n-au reușit să-i convingă pe necalcedonieni asupra acestei realități, ei au contribuit esențial la lămurirea unor probleme controversate.

Leontiu de Bizant, originar din Scythia Minor, numit și Leontiu de Ierusalim pentru că a fost starețul unei mănăstiri de lângă Ierusalim, este considerat sintetizatorul hristologiei ortodoxe postcalcedoniene. Prestația sa teologică a pus capăt, cel puțin din punct de vedere doctrinar, nesfârșitelor dispute dintre nestorienii, anticalcedonieni și ortodocși cauzate de formula de la Calcedon. El a reușit acest lucru pentru că deși, fusese nestorian devenise un admirator autentic al Sfântului Chiril și al Sinodului de la Calcedon, fiind convins că sinoadele de la Efes și Calcedon postulasera aceleași învățături hristologice fundamentale iar hristologia calcedoniană se regăsea în hristologia Sfântului Chiril.

Leontiu operează în teologia sa hristologică cu noțiunile de fire și ipostas, definindu-le astfel. Firea arată ideea de a fi iar ipostasul ideea de a fi în sine însuși. Firea corespunde speciei sau ființei. Ea este deci esența comună a speciei. Ipostasul însă este individul. Firea sau natura are caracter universal, în timp ce ipostasul sau persoana are caracter propriu și particular. Raportul dintre fire și ipostas a fost definit de Leontiu de Bizant astfel:

„Firea conține ideea de existență, pe când ipostasul conține ideea de existență în sine. Firea arată specia iar ipostasul indică individul. Prima desemnează caracterul universal, cel de-al doilea separă particularul de comun. Într-un cuvânt, cele consubstanțiale se zic în chip propriu că sunt de o singură fire și rațiunea existenței lor este comună. Definiția ipostasului: sau cele identice după fire, dar deosebite după număr, sau cele alcătuite din firi diferite, dar care au simultan între ele comuniunea existenței. Iar comuniunea existenței zic că o au nu în sensul completării reciproce de existență, cum se poate vedea

la esențe și la predicătele lor esențiale, care se numesc calități, ca și cum firea și esența fiecăruia nu ar fi considerată în sine; ci cu aceea cu care este compusă și combinată”. (cf. *Contra nestorienilor și eutihienilor*, Migne, P.G. 86, 1280 AB).

Firea însă nu poate exista decât într-un individ, deci ipostasiată, căci altfel ea devine ceva abstract. Raportând acest concept la persoana Mântuitorului Iisus Hristos trebuie să spunem că deși a existat ca om adevărat, El nu era totuși un ipostas uman. Pentru a explica existența umanității reale a lui Hristos, Leontiu din Bizanț se folosește de conceptul de *enipostasă*. Natura umană a lui Hristos nu este anipostatică (ἀνυπόστατος), pentru că ea există, dar nu are un ipostas pentru că nu există pentru sine însăși (καθ' εαυτήν) ci este enipostatică (ἐνυπόστατος), pentru că există în Logosul căruia îi aparține și care, primind-o în sine, îi dă puterea de a exista. Iată cum definește Leontiu enipostasa:

„Ipostasul și enipostasa nu sunt identice, așa cum altceva este esența și altceva ceea ce este în esență. Ipostasul indică pe cineva, pe când enipostasa arată esența. Primul delimitează persoana prin proprietățile caracteristice; enipostasa arată că nu există accidental, care își are existența în altul și nu este considerat în sine. Acestea toate însă sunt calități, care se numesc esențiale și atributive, din care nici una nu este esență, adică lucruri existând prin sine însuși, ci toate sunt considerate în legătură cu esența, ca de exemplu culoarea în trup, știința în suflet. Prin urmare cine zice: Nu este o fire neipostatică, acela spune, adevărul, dar nu conchide drept acela care susține că ceea ce nu este neipostatic este ipostas, ca și cum cineva vorbind adevărat ar zice că nu există corp fără formă, dar pe urmă ar conchide nedrept că forma este un corp și nu poate fi văzută în corp”. (*Ibidem*, 1277D și 1280 A.)

Împotriva nestorienilor el învăța că dualitatea firilor în Hristos nu cere dualitatea persoanelor sau a ipostasurilor, iar împotriva eutihienilor el arată că unitatea ipostasului sau a persoanei nu cere unitatea firii. Ca atare, Hristos nu este „o fire”,

ci „o persoană” sau „un ipostas”. Existența unei singure persoane a lui Iisus Hristos nu implică amestecarea lucrărilor, căci ele sunt însușirile sau atributele firilor în actualitate. Există o lucrare a trupului și o lucrare a dumnezeirii, dar ipostasele nu se împart după lucrări.

Leontiu critică sever unirea rațională sau voluntară a firilor din doctrina nestorienilor și laudă unirea esențială sau ființială. Astfel el dă Calcedonului fundamentarea chiriliană și este convins că și formula „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul” poate fi interpretată diofizit. Sintetizând materialul patristic referitor la taina întrupării lui Hristos și înlăturând aparentele neconcordanțe dintre hristologia chiriliană și cea calcedoniană, Leontiu din Bizanț a creat premisele împăcării dintre ortodocși și necalcedonieni.

Din păcate, din partea anticalcedonienilor nu s-au ridicat teologi care să dezvolte o hristologie a consensului, a împăcării dintre hristologia Sfântului Chiril pe care o apărau, chiar dacă formula „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul” pe care o pretindeau atanasiană dar în realitate era apolinaristă, și hristologia calcedoniană pe care o condamnau ca nestoriană deși fusese formulată folosindu-se printre altele scrierile Sfântului Chiril și formula de unire din anul 433 semnată de acesta.

Cel mai reprezentativ teolog al partidei anticalcedoniene din secolul al VI-lea a fost Sever al Antiohiei (512-518). El învăța că termenii ipostas, fire și persoană sunt aproape identici. Prin urmare Iisus Hristos nu are, ci este o fire. Condamnând formula de la Calcedon: Hristos în două firi, dar într-o singură persoană sau într-un singur ipostas, socotită nestoriană, patriarhul Sever scria: „Dacă în realitate este un singur ipostas, va fi și o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul. Dacă însă sunt două firi, atunci în chip necesar vor fi două ipostasuri și două persoane, iar Treimea va deveni o tetradă (...). Distincția este perfidă și înșelătoare, urmărind ca noi să acceptăm ceea ce nu este și să declarăm fals ceea ce este adevărat. Dacă Hristos va fi cunoscut în două firi după unire, unirea se desface, fiind împărțită în doi, iar

taina va fi fărâmitată; vom atribui firii divine nemurirea, iar firii umane moartea”. (cf. Sever al Antiohiei, *Omilia* 58, în: R. Grafîn/F. Nan, *Patrologia Orientalis*, VIII, Paris. 1912, p. 225).

Prin patriarhul Sever al Antiohiei, care bucurându-se de poziția anticalcedoniană a împăratului Anastasie I a întărit rezistența orientală împotriva Calcedonului, eutihianismul nu mai este o simplă opoziție față de hotărârile Sinodului al IV-lea ecumenic, ci devine o doctrină bine stabilită, care putea să concureze teologiei oficiale a Bisericii. Chiar în cuvântarea inaugurală ca patriarh al Antiohiei, el recunoștea numai primele trei sinoade ecumenice și *Henotikonul* împăratului Zenon, anatematizând pe Nestorie și pe Eutihie, sinodul de la Calcedon și Tomosul de credință al papei Leon I către Flavian, pe Diodor din Tars, Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr, Andrei de Samosata, Ibas din Edesa și pe toți care au atacat cele 12 Anatematisme ale Sfântului Chiril, toți făcându-se vinovați că învață că Hristos este „în două firi” deși el este Unul.

O sinteză remarcabilă a hristologiei lui Sever al Antiohiei întâlnim la părintele I. G. Coman, «*Și Cuvântul trup S-a făcut*», Timișoara, 1993, p. 212-213; Sever al Antiohiei pleacă de la Logos, care este subiectul firii în Iisus Hristos. Logosul netrupesc S-a făcut trup fără să se schimbe sau să devină altul. El are numai noutatea de a fi altfel. Nu este un subiect nou, ci o stare nouă. Iisus Hristos este absolut identic cu Logosul. Trupul nu a preexistat; el nu a fost luat din cer, ci din Fecioara Maria, prin lucrarea Sfântului Duh. Este o unitate completă. Unirea Logosului cu umanitatea este fizică, naturală, ipostatică, nu hărică. Este o unire ipostatică sau de persoană, nu de esență, sau de fire, în sensul calcedonian și ortodox. Această unitate este firea sau ipostasul Logosului, care, fără să sufere schimbare, a îmbrăcat umanitatea, este „unica fire întrupată a Logosului”. Din cauza sensului special al cuvântului „fire” în hristologia lui, Sever al Antiohiei nu spune niciodată „în două firi”, cum se stabilise la Calcedon, ci „din două firi”. El admite două firi chiar după întrupare, una necreată și alta creată, de acord cu Nestorie,

Sfântul Chiril și Sinodul de la Calcedon, dar deosebirea firilor este sesizată numai cu mintea. După consumarea contemplării pur logice a celor două firi, dispare ideea dualității și puterea unirii lor nu mai îngăduie să fie două. Unirea celor două elemente nu este un amestec, ci o sinteză; ele rămân neschimbate, necombinate, dar nu au o existență aparte. Această unire exclude și separația și amestecul. Firea „întrupată” devine „compusă”. Umanitatea luată nu subzistă în sine, ci în Logos, rămânând de altfel o umanitate adevărată. Firea nu este acum dublă, ci cuprinde în ordinea existenței, un element nou pe care nu-l avea la început.

Argumentația lui Sever a creat premisele unei derivate a eutihianismului și anume monotelismul. El învață că o singură fire implică o singură lucrare a lui Hristos; o singură fire și o singură ipostasă teandrică, o singură lucrare compusă ca a unui singur. Aici Sever depășește pe Sfântul Chiril pentru că vorbește de o „fire” a unui „Logos întrupat”. Logosul întrupat fiind indivizibil, rezultă că lucrarea lui este indivizibilă.

El vorbește și de o singură voință. Admite comunicarea însușirilor, care nu trebuie socotite așa de proprii fiecărei firi, încât să nu poată fi raportate și la cealaltă și mai ales la Logos, subiectul unic și ultim al diferențelor atribuite. Cele două firi ale lui Emanuel devin o singură ipostasă a Logosului.

~~Observăm deci că Sever reia hristologia Sfântului Chiril cu un diofizism de fond și un monofizism de limbaj. Datorită acestei ambiguități hristologia lui Sever a creat mare confuzie încercând să justifice opoziția față de Calcedon care ar privi numai aspectul dogmatic, deoarece admite condamnarea lui Nestorie și a lui Eutihie cum a făcut-o și Sinodul al IV-lea ecumenic.~~

V.3. Politica religioasă a împăratului Justinian I

Începând cu anul 527 Justinian urca pe tronul imperial ca singur împărat al Imperiului Roman de Răsărit. Din punct de vedere religios imperiul se confrunta cu o mulțime de fracțiuni

religioase care amenințau unitatea lui. Cele două mari categorii de creștini erau *ortodocșii* sau *calcedonienii* și *monofizitii* sau *anticalcedonienii*. Anticalcedonienii la rândul lor se împărțeau în *eutihieni* (anticalcedonieni rigoriști) și *severienii* sau *diacrinomenii* (cei nehotărâți) cei care ezitau, formând grupul anticalcedonienilor moderati). Pe lângă aceștia existau diferite denominațiuni religioase ca *acefalii* (nu aveau conducători și respingeau *Henotikonul* lui Zenon), *iulianiștii* (adeptii lui Iulian de Halicarnas care susțineau incoruptibilitatea trupului Domnului), *gaianiții*, *teodosienii*, *agnocții* (susțineau că Logosul știe tot, dar după unirea Sa cu natura umană îi rămân unele lucruri necunoscute), *pauliniștii*, *anghelitii* (Anghelion, locul unde se adunau în Alexandria), *damianiții*, *petritii* (triteiști), *condobanditii* (Condobando, locul unde se adunau în Constantinopol), *canoniții* (triteiști), *filoponiacii* (triteiști), *nioviții* etc. La aceștia se adăugau grupuri de aderenți la vechile erezii condamnate de Biserică: *donatiștii*, *arienii*, *macedonienii*, *maniheii*, *novățienii*, *sabațienii*, *montaniștii*, *nestorienii* și *origeniștii*. În afara denominațiunilor creștine existau *iudei*, *samarineni* și *păgâni*.

Varietatea de concepții dar mai ales rivalitatea dintre ei, creau mari probleme pentru imperiu. De aceea nu este de mirare că împăratul Justinian I, care era un împărat creștin, apărător al credinței ortodoxe stabilită de sinoadele ecumenice, a militat pentru respectarea acestei credințe în întreg imperiu. Când nu a reușit prin convingere și înțelegere a recurs la forță.

Politica religioasă procalcedoniană inaugurată de împăratul Justin I a fost continuată cu și mai mare zel de împăratul Justinian I, convins de realitatea că unitatea de credință asigură unitatea imperiului. Astfel, prin edictul din anul 527 considerat un mesaj imperial către popor, împăratul mărturisea credința ortodoxă și condamna pe Nestorie, Eutihie și Apolinarie. Fiecare credincios era dator să respingă orice erezie și să mărturisească învățătura Sfinților Apostoli și a Sfinților Părinți așa cum a fost stabilită de cele patru sinoade ecumenice. Deși nu făcea nici o

referire la fostul patriarh Sever al Antiohiei conducătorul anticalcedonienilor, menținerea efectelor reacției calcedoniene din anul 518 dezvăluia atitudinea împăratului față de el și adeptii lui. Totuși împăratul Justinian I a renunțat la politica dură a curții imperiale față de ei, considerând că prin convingere sau prin unele concesii va reuși să-i câștige pentru Calcedon. În această direcție era sprijinit și chiar influențat de filomonofizitismul manifestat de împărăteasa Teodora.

Astfel, multor călugări și episcopi anticalcedonieni li s-a permis să se întoarcă în mănăstirile și respectiv în eparhiile lor. Mulți călugări au venit însă la Constantinopol, știind că aici își vor putea apăra mai bine cauza lor apelând și la cercurile de influență de la curtea imperială. Fără a-i constrânge, împăratul îi provoacă la discuții, sfătuindu-i să adere la hristologia calcedoniană. Dintr-un memoriu, un fel de mărturisire de credință, păstrat de Zacharia Rhetor (în Evagrie, *Istoria bisericească*, Migne, P.G. 86, 2, 2720 s.u. și L. Duchesne, *L'Eglise au VI-e siècle*, Paris 1925, p. 189-195) reiese că anticalcedonienii acceptau numai primele trei sinoade ecumenice condamnând atât contopirea firilor susținută de Eutihie, cât și separarea lor ca la Nestorie. După învățătura lor, Logosul, născut din Fecioara Maria, a unit în sine trupul însufletit și rațional și ca atare trebuie să se mărturisească o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul. Înainte de întrupare erau două firi dar după întrupare nu se poate vorbi decât numai despre o singură fire și o singură persoană a lui Dumnezeu-Cuvântul.

Deși anticalcedonienii perseverau în erezia lor, împăratul Justinian I nu a renunțat la ideea găsirii unei soluții de împăcare. Astfel a convocat o conferință religioasă într-una din sălile palatului Hormisda din Constantinopol, la sfârșitul anului 532 și începutul anului 533, pentru a se discuta cu privire la diferențele doctrinare dintre ortodocși și anticalcedonieni. Au fost invitați câte șase episcopi din ambele părți. Din partea ortodocșilor au participat episcopii Ipatie de Efes, Dimitrie de Filipi

(Macedonia), Ioan de Bizya (Tracia), Inocențiu de Maronia, Antim de Trebizonda și Ștefan de Seleucia (Siria). Pe lângă aceștia au mai fost prezenți preoții Eusebiu și Eraclian, sinchelul Laurentiu, care reprezentau pe patriarhul Epifanie al Constantinopolului, Ermisighen, Magnus, Aquilinus și călugărul Leontiu ca reprezentant al călugărilor din Palestina.

Invitat personal de împăratul Justinian I, patriarhul Sever al Antiohiei, care era atunci în Egipt, n-a vrut să participe. Din partea necalcedonienilor au fost prezenți episcopii Sergiu de Cyr, Toma de Germinikeia, Filoxeniu de Dolihea (ambele episcopii în Eufratensia), Petru de Theodosiopolis sau Rhesaina, Ioan de Constantina sau Tella și Nonnus de Circesina (episcopii din Osroene-Mesopotamia) la care se adăugau câțiva clerici și monahi.

Împăratul a participat personal numai la ultima ședință, în rest a fost reprezentat de Strategius, șeful oficiilor Palatului, care a și prezidat conferința.

În discursul de deschidere, Strategius a arătat multă înțelegere față de necalcedonieni. În discuțiile primei ședințe s-a remarcat episcopul Ipatie al Efesului care printre altele a arătat că necalcedonienii se contrazic pe ei înșiși, condamnând pe de o parte pe Eutihie ca eretic dar susținând pe de altă parte pe Dioscor ca ortodox deși acesta l-a apărat pe Eutihie în sinodul de la Efes din anul 449. Necalcedonienii au răspuns că desfășurarea sinodului de la Calcedon a fost bună și necesară numai că rezultatele lui au fost rele pentru că a promovat învățătura despre două firi în persoana lui Iisus Hristos.

În ședința a doua discuțiile s-au axat pe problema unirii celor două firi, ortodocșii argumentând învățătura despre două firi în persoana Logosului divin întrupat cu multe texte patristice. În legătură cu formula „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul” ortodocșii au arătat că Sfântul Chiril a învățat totdeauna că în Hristos există două firi și după întrupare. În plus, ei au demonstrat că formula folosită de Sfântul Chiril nu aparține de fapt Sfântului Atanasie cel Mare, sau papei Iuliu al

Romei (337-352) cum se credea, ci lui Apolinarie și lui Arie și pusă apoi de arieni pe seama marilor apărători ai crezului niceean. Prin aceasta se respingea un argument forte al necalcedonienilor. Invocând texte din operele Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul (menționate pentru prima dată și necunoscute de ortodocși) dar și din scrieri apocrife, argumentele necalcedonienilor au fost respinse. Atunci ei au motivat că nu pot accepta Sinodul de la Calcedon întrucât au fost reabilitați adversarii Sfântului Chiril și ai Sinodului al III-lea ecumenic și anume: Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa. Și s-a răspuns că aceștia au fost reabilitați numai după ce l-au anatematizat pe Nestorie.

Sedința a III-a prezidată de împărat s-a ținut la palatul imperial fiind prezenți și patriarhul Epifanie al Constantinopolului și senatul. Deși împăratul s-a arătat și de această dată îngăduitor cu necalcedonienii, ei au refuzat să accepte formula de la Calcedon, motivând în continuare că la acest sinod au fost reabilitați episcopi nestorienii și în plus, mai nou, a fost acceptată formula teopashită a călugărilor sciți pe care împăratul Justinian o inclusese în mărturisirea lui de credință din anul 528. Văzând încapătânarea necalcedonienilor și regretând eșecul acestei conferințe (dintre episcopii necalcedonieni numai Filoxeniu de Dolihea a acceptat formula de la Calcedon), împăratul și-a manifestat o mai mare susținere a Calcedonului. Astfel, el a publicat un edict la 15 martie 533, adresat locuitorilor capitalei prin care era reafirmată hristologia calcedoniană și erau anatematizați ereticii Apolinarie, Nestorie și Eutihie. Nici de data aceasta nu se face referire la Sever al Antiohiei și la adepții lui pentru că se spera întoarcerea lor la Ortodoxie. Edictul a fost trimis patriarhului Epifanie al Constantinopolului la 26 martie 533 și papei Ioan al II-lea al Romei la 25 martie 534.

Răspunzând în sfârșit invitațiilor împăratului, Sever al Antiohiei veni la Constantinopol în primăvara anului 535. Protecția acordată de curtea imperială, în special de împărăteasa

Teodora, indignă pe ortodocșii care vedeau anulată politica procalcedoniană inaugurată în anul 518. Patriarhul Sever intră în legătură cu patriarhul Antim al Constantinopolului (fost episcop de Trebizonda și ales patriarh la insistența împărătesei datorită sentimentelor lui anticalcedoniene), care i-a mărturisit că acceptă numai primele trei sinoade ecumenice și *Henotikonul* împăratului Zenon. Câștigând de partea sa pe împăratul Antim și bucurându-se de bunăvoința curții imperiale, Sever nu se gândea să cedeze în favoarea Calcedonului, ci dimpotrivă să câștige cât mai mulți episcopi ortodocși pentru monofizitism.

Între timp, se precipitau lucrurile și la Alexandria unde anticalcedonienii erau scindați, fiecare partidă susținând candidatul ei la scaunul patriarhal: una pe Gaiana altă pe Teodosie. Întrucât amândoi au fost aleși patriarhi și își adjudecau scaunul, s-a impus intervenția împăratului prin cubicularul Narses care confirmă alegerea lui Teodosie cu condiția să accepte Sinodul de la Calcedon. Deoarece era de partea lui Sever al Antiohiei, el nu respectă angajamentul, fapt pentru care a fost chemat la Constantinopol și destituit. Ca patriarh al Alexandriei a fost ales călugărul ortodox Pavel de Tabena, recunoscut de apocrisiarul-roman Pelagiu și de patriarhul Efrem al Antiohiei și hirotonit episcop de patriarhul Mina al Constantinopolului. Pentru a se putea impune în Alexandria și Egipt ca reprezentant al împăratului, patriarhul Pavel primi un fel de comandament suprem asupra Egiptului, cu puteri nelimitate, având dreptul de a numi și revoca pe funcționari, pe comandanții armatei și pe tribuni, și de a supraveghea ortodoxia lor.

Politica promonofizită de la Constantinopol îngrijoră Biserica Romei. Astfel papa Agapet I al Romei (535-536) venind la Constantinopol la 2 februarie 536, fiind trimis de regele ostrogot Teodat să ceară împăratului Justinian I încetarea războiului din Italia, a abordat și problemele religioase, mai ales că fusese informat de patriarhul Efrem al Antiohiei asupra manevrelor anticalcedoniene ale lui Sever. Neținând cont de problematica religioasă din Orient, papa Agapet excomunică pe

patriarhii Sever al Antiohiei și Antim al Constantinopolului și pe toți adepții lor anticalcedonieni, și hirotoni pe Mina ca patriarh al Constantinopolului.

Acest act, sprijinit și de împăratul Justinian I, a dat curaj ortodocșilor care dezaprobau manevrele necalcedonienilor sprijiniți de împărăteasa Teodora. Astfel în anul 536, preotul Marian, starețul mănăstirii Dalmatius din Constantinopol și reprezentanții a 67 de mănăstiri din Constantinopol, Siria și Palestina au cerut împăratului și papei Agapet I să ia atitudine față de anticalcedonienii care provoacă tulburare în Biserică, zidind biserici și baptisterii separate, și să anatematizeze pe patriarhii Antim al Constantinopolului, care a înșelat Biserica, și Sever al Antiohiei, pe episcopul Petru de Apameea și pe călugărul Zoaras împreună cu toți adepții lor.

Moartea neașteptată a papei Agapet la 22 aprilie 536 nu a slăbit curentul calcedonian. La 2 mai 536 patriarhul Mina al Constantinopolului (536-552) deschidea lucrările unui sinod la Constantinopol, prezidat de el, la care au participat 24 de mitropoliți și episcopi printre care erau episcopii orientali în frunte cu Ipatie al Efesului, cinci episcopi latini, care l-au însoțit pe papa Agapet, diaconii romani Teofan și Pelagiu, apocrisiarii patriarhiilor de Antiohia și Ierusalim și tribunul Teodor, reprezentantul împăratului.

În ultima ședință (a cincea) din 4 iunie 536, s-a hotărât depunerea din scaunul patriarhal a lui Antim al Constantinopolului acuzat de monofizitism și condamnarea lui Sever al Antiohiei, Petru de Apameea și a călugărului Zoaras ca anticalcedonieni. Împăratul Justinian a confirmat hotărârile sinodului local de la Constantinopol mai întâi printr-o scrisoare adresată patriarhului Mina la 10 iunie 536 iar apoi printr-un edict publicat la 6 august 536.

Publicarea acestui edict lovea fără crutare în rezistența anticalcedoniană. Împăratul Justinian I, dezamăgit de esecul discuțiilor și indignat de respingerea cu înverșunare a Sinodului de la Calcedon, îi socotea pe cei cărora le arătase bunăvoință și față de

care făcuse concesii cu riscul dezaprobărilor ferme ale ortodocșilor eretici mai periculoși decât Nestorie, Eutihie, Arie, Macedonie, Eunomie și Apolinarie, fapt pentru care puterea imperială trebuie să se alăture ca întotdeauna puterii sacerdotale a Bisericii pentru apărarea credinței adevărate. Confirmând hotărârile sinodului, el le întărea prin legi religioase și imperiale, supunând rigorilor legii pe cei care ar cuteza să le încalce. Anul 536 însemna reabilitarea Ortodoxiei prin revenirea la hotărârile de la Calcedon și înlăturarea ierarhilor anticalcedonieni în locul cărora au fost instalați episcopi a căror ortodoxie era recunoscută de toți. Totuși necalcedonienii nu vor înceta să exercite încă o mare influență în Constantinopol în special prin împărăteasa Teodora.

La Alexandria, existând deja patriarh calcedonian în persoana lui Pavel de Tabena, edictul imperial putea fi aplicat imediat. Bisericele necalcedonienilor au fost închise și sigilate, ceea ce i-a determinat să construiască altele noi și în felul acesta să se facă primul pas spre separare. Incidentul legat de asasinarea diaconului Psoius, în care se pare că a fost implicat și patriarhul a dus la exilarea acestuia la Gaza. Sinodul convocat la Gaza pentru judecarea cazului patriarhului Pavel, la care au participat și patriarhul Efrem al Antiohiei, Petru al Ierusalimului și episcopul Ipatie al Efesului, a ales un alt patriarh ortodox, pe Zoil, și astfel se restabilește autoritatea ortodoxă în Alexandria compromisă temporar prin destituirea patriarhului Pavel.

În timp ce în Orient era restabilită ortodoxia calcedoniană, împărăteasa Teodora căuta să câștige Biserica Romei în favoarea anticalcedonienilor prin papa Silveriu. Refuzul acestuia de a respinge depunerea patriarhului Antim al Constantinopolului a determinat-o pe împărăteasă să-l înlocuiască cu diaconul Vigiliu, apocrisiarh la curtea bizantină și protejatul ei, ales papă la 29 martie 537. După ce și-a asigurat la Roma recunoașterea oficială cu sprijinul împărătesei, papa Vigiliu a refuzat să anatematizeze Sinodul al IV-lea ecumenic și să intre în legătură cu foștii patriarhi Antim al Constantinopolului și Sever al Antiohiei. Dimpotrivă, în scrisoarea protocolară trimisă împăratului, el

recunoștea cele patru sinoade ecumenice și consimțea la condamnarea anticalcedonienilor Antim, Sever, Petru de Apameea și Zoaras. Aliindu-se astfel patriarhilor ortodocși din Orient, papa Vigiliu întărea opoziția față de anticalcedonieni și sprijinea hristologia calcedoniană.

Cu toate acestea, anticalcedonismul nu dispăru complet ci găsi reînviore prin Iacob de Tella sau Baradai considerat fondatorul Bisericii necalcedoniene siro-iacobite. Venind din Mesopotamia împreună cu un alt călugăr din Tella, Sergiu, Iacob a trăit ca monah în Constantinopol între anii 528-543 în grupul călugărilor anticalcedonieni ocrotiți de împărăteasa Teodora. Tot cu sprijinul ei, Iacob și prietenul său Teodoret au ajuns episcopi în Siria unde au reactivat clerul necalcedonian. În ciuda reacției ortodoxe Teodor colinda Arabia și Palestina iar Iacob Siria, Armenia, Capadocia, Isauria, Pamfilia, Licaonia, Lichia, Frigia, Caria, Asia, Cipru, Rodos, Chios, Militene ajungând până la Constantinopol. Ordinul de arestare dat de împărat nu a putut fi pus în aplicare deoarece Iacob umbla travestit în cerșetor și era protejat de adepții lui. Luând pe călugării Canon și Evghenie și pe fostul patriarh Teodosie al Alexandriei exilat la Derkos, lângă Constantinopol, Iacob Baradai a plecat la Alexandria unde au fost hirotoniți episcopi Conon pentru Tarsul Ciliciei și Evghenie pentru Seleucia în Isauria. La Alexandria s-a organizat Biserica necalcedoniană subterană ca în primele secole creștine. După o activitate de aproape 40 de ani de episcopat misionar Iacob Bardai instalase 27 de episcopi și mitropoliți, 2 patriarhi și peste 1000 de preoți. Astfel s-a înființat cu sprijinul împărătesei Teodora (în timp ce împăratul Justinian I se confrunța cu problema „Celor trei Capitale” și cu origenismul, ducând și o campanie susținută pentru încreștinarea ultimelor rămășițe păgâne prin misiunea călugărului necalcedonian Ioan de Amida, numit și Ioan de Efes sau de Asia), Biserica iacobită sau siriană, Biserica necalcedoniană, cu ierarhie și locașuri de cult proprii, separată de Biserica imperială calcedoniană care era numită de anticalcedonieni Ortodoxia calcedoniană.

V.4. Problematika Sinodului al V-lea ecumenic

Origenismul. Curentul origenist este legat de numele marelui teolog alexandrin, Origen (†253/254) și de admiratorii lui, cei care însă au condamnat teologia origeniană au format curentul antiorigenist. Întâlnirea celor două curente a dat naștere la mari confruntări teologice care au dus în final la condamnarea lui Origen și a operei lui la Sinodul al V-lea ecumenic de la Constantinopol din anul 553.

O primă condamnare episcopală și sinodală concretizată în depunerea din preoție și alungarea lui din Alexandria unde condusesese vestita școală teologică între anii 215-232, a fost provocată de episcopul Dimitrie al Alexandriei în anul 232. Istoricul Eusebiu de Cezareea menționează că faima lui Origen crescuse atât de mult încât provoca invidia episcopului său (*Istoria bisericească* VI, 8, 3). De aici se poate trage concluzia că Origen nu a fost condamnat pentru erezie, fapt consemnat de Fericitul Ieronim și de Sfântul Epifanie de Salamina în Cipru, ci pentru că, fiind laic totuși a predicat în biserică în fața episcopilor de Cezareea Palestinei și Ierusalim; a fost hirotonit preot de aceștia, deși nu aparținea jurisdicției lor; mutilarea corporală ce și-o făcuse constituia impediment de hirotonie și deci atrăgea necanonicitatea ei.

În urma acestei condamnări Origen părăsi Alexandria și se retrase la Cezareea Palestinei unde a înființat și condus școala teologică după modelul celei din Alexandria, murind în urma torturărilor suferite în timpul persecuției împăratului Valerian (253-260) la Tyr în anul 253/254.

Numele marelui teolog alexandrin s-a păstrat în galeria marilor părinți ai Bisericii prin respectul și admirația pe care i-o purtau Sfinții Părinți ai „secolului de aur” al literaturii patristice, care îl numeau „părintele teologiei creștine”. Mari părinți și teologi

ca Didim cel Orb, Atanasie cel Mare, Grigorie Teologul, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Evagrie Ponticul și alții se inspirau din operele lui, știind să deosebească în ele adevărul de rătăcire, de care a fost acuzat mai târziu ca „părintele tuturor ereziilor”.

În disputele trinitare ale secolului al IV-lea era deseori amintit numele lui Origen, atât de ortodocși cât și de eretici, care își argumentau reciproc învățăturile cu concepte origeniene.

Rigorismul și tradiționalismul unilateral al Sfântului Epifanie de Salamina (†403) a declanșat primul val de confruntări teologice în jurul teologiei lui Origen. Sfântul Epifanie ca și Marcel de Ancyra, ambii mari apărători ai crezului niceean, considerau că ereziile, și în special arianismul își au izvorul în elenism și cel mai periculos reprezentant al lui ar fi Origen prin ideile sale subordinaționiste.

Un pelerin, Aterbiu, venind la Ierusalim în jurul anului 394, a fost frapat de popularitatea lui Origen în rândul călugărilor dar mai ales a unor teologi de talia Fericitului Ieronim, Rufin de Aquileea și Ioan al Ierusalimului. În timp ce Rufin și Ioan nu s-au simțit lezați de acuzația de origenism, răspunzând că sunt obișnuiți să deosebească în cărțile lui Origen adevărul de erezie, Fericitul Ieronim, temându-se să nu-și piardă reputația de mare autoritate pentru Ortodoxie, a trecut de partea antiorigeniștilor.

Conflictul dintre cele două partide s-a accentuat atunci când Sfântul Epifanie l-a hirotonit preot pentru călugării certați cu episcopul lor pe Paulinian, fratele Fericitului Ieronim. Episcopul Ioan al Ierusalimului a protestat vehement împotriva acestui act de imixtiune, fapt pentru care Epifanie și Ieronim i-au instigat împotriva lui și pe papa Siriciu al Romei (384-399), pe episcopii palestinieni și pe călugării din Betleem.

În această confruntare a intervenit acum episcopul Teofil al Alexandriei care manifesta profundă admirație pentru Origen. El l-a trimis pe preotul Isidor, în anul 396, în Palestina și împreună cu Melania Romana, sprijinitoarea financiară a mănăstirilor din Betleem, i-a reușit împăcarea dintre Ieronim și Rufin, Epifanie și Ioan, în anul 397.

Întorcându-se la Roma, Rufin, la rugămintea călugărului Macarie, a tradus în limba latină lucrarea *Apologie pentru Origen*, scrisă de ucenicul acestuia, preotul Pamfil din Cezareea Palestinei, martirizat în timpul persecuției împăratului Dioclețian (284-305). În anul 398 Rufin a tradus și lucrarea fundamentală a lui Origen, *De Principiis* (Περὶ ἀρχῶν) având grijă să corecteze acele paragrafe care ar fi compromis personalitatea teologică a marelui alexandrin. În introducerea el menționează teologi de mare prestigiu care au tradus din operele lui sau au scris favorabil despre el, printre care îl amintește și pe Fericitul Ieronim. Prin aceasta Rufin căuta să-l prezinte pe Origen necunoscut până atunci în Occident ca o mare personalitate teologică.

Intrigat de aceste afirmații, Fericitul Ieronim a publicat o traducere fidelă a lucrării *De Principiis*, iar printr-o lucrare specială demască formulările eronate ale lui Origen și-l acuză pe Rufin de infidelitate și denaturare a adevărului. Redeschis conflictul dintre cei doi, l-a determinat pe Fericitul Augustin (+430) să ceară lui Ieronim să înceteze polemica. La rândul său, papa Anastasie I al Romei (399-401) i-a cerut lui Rufin o justificare personală. Acesta, scuzându-se că nu poate da curs solicitării papei de a merge la Roma, trimite o mărturisire de credință prin care se apără de învinuirile aduse lui de Fericitul Ieronim. În scrisoarea adresată episcopului Ioan al Ierusalimului, papa Anastasie I nu-l condamnă direct pe Origen, dar refuzând să accepte traducerea lucrării lui arată că respinge operele origeniene pentru ideile lor eronate.

Între timp, episcopul Teofil al Alexandriei a condamnat erorile călugărilor antropomorfiști din pustiu Schitic care îl considerau pe Dumnezeu un om înzestrat cu trup omenesc. Călugării antropomorfiști în frunte cu Serapion au venit la Alexandria în anul 449, amenințându-l cu moartea pe episcopul lor „ateu”. De teamă, Teofil a trecut de partea călugărilor origeniști din pustiu Nitric unde trăiau cei „patru frați lungi” (Dioscor, Amoniu, Eusebiu și Eufimie), foarte învățați și evlavioși. Pentru a-i câștiga de partea lui, Teofil îi numi pe doi

dintre ei iconomi ai Bisericii alexandrine iar pe Dioscor îl hirotoni episcop de Hermopolis. Nemulțumiți de viața tumultuoasă a mării metropole și temându-se de atmosfera periculoasă din jurul episcopului instabil și vanitos, „frații lungi” au revenit la liniștea pustiuului lor.

Ofensat de atitudinea lor, Teofil trecu de partea călugărilor antropomorfiști din pustiu Schitic, și susținându-i pe Epifanie și Ieronim, condamnă prin mai multe sinoade origenismul și adepții lui. În scrisoarea pascală din anul 401 el interzice citirea operelor lui Origen. Această dispoziție a nemulțumit pe călugării origeniști care considerau operele lui Origen cea mai prețioasă avere a lor. Persecuția antiorigenistă declanșată de Teofil a lovit în călugării pustiuului Nitric, care în număr mare (cca. 300) împreună cu „frații lungi” au plecat mai întâi la Ierusalim, apoi la Schytopolis și în cele din urmă au ajuns la Constantinopol.

La Constantinopol călugării origeniști au primit azil din partea Sfântului Ioan Gură de Aur, episcopul capitalei, fără să li se permită participarea la Sfânta Liturghie. Printr-o scrisoare adresată episcopului Teofil, Sfântul Ioan îl ruga să-i ierte și să ridice excomunicarea. Teofil, dimpotrivă, a trimis o delegație la Constantinopol care-i acuza pe călugării de origenism la curtea imperială. Împăratul primind și un memoriu din partea călugărilor care cereau instituirea unui for de judecată la care să fie citat episcopul lor, l-a numit președinte al acestui for pe Sfântul Ioan Gură de Aur. Sfântul Ioan îi scrisese din nou episcopului Teofil încredințându-l că va face tot ce este posibil să-i liniștească pe călugării însă și-a exprimat și temerea față de un eșec.

Orgoliosul Teofil, tergiversând venirea la Constantinopol, l-a convins pe Sfântul Epifanie să condamne pe Origen într-un sinod din anul 401 și să-i ceară Sfântului Ioan să accepte acest lucru. Refuzând, Sfântul Ioan a fost acuzat de origenism, drept pentru care Epifanie venea la Constantinopol pentru a condamna pentru a doua oară origenismul. Erau manevrele lui Teofil pentru a-l înlătura din scaun pe Sfântul Ioan. Venind la Constantinopol, în anul 402 Sfântul Epifanie a oficiat o slujbă religioasă la porțile cetății. Aflând despre aceasta, Sfântul Ioan îi făcu cunoscut că nu

vrea să intre în comuniune cu el, fapt pentru care Epifanie citi în fața mai multor episcopi actele sinodului său, prin care îl condamnă pe Origen. În timp ce unii episcopi l-au aprobat, alții cum a fost Sfântul Teotim, episcopul Tomisului au refuzat, motivând că nu pot anatematiza un om trecut de mult la cele veșnice. Aceeași atitudine a avut și Sfântul Ioan Gură de Aur.

După mai multe discuții cu călugării origeniști, Sfântul Epifanie a descoperit manevrele lui Teofil și a părăsit Constantinopolul în anul 403.

Însoțit de vreo 30 de episcopi, Teofil al Alexandriei venea la Constantinopol în anul 403. Aici a obținut sprijin din partea unor demnitari dar mai ales din partea împărătesei Eudoxia, care nu-l agrea pe Sfântul Ioan pentru criticile acestuia la adresa luxului practicat la curtea imperială în defavoarea multor săraci ai capitalei și ai imperiului. Astfel, la sinodul „de la Stejar”, (lângă Calcedon, din anul 403) și cel de la Constantinopol din anul 404 s-a obținut condamnarea Sfântului Ioan ca origenist și exilarea din ordinul împăratului Arcadie (395-408) la Cucuz unde a murit la 14 septembrie 407.

În final, Teofil al Alexandriei s-a împăcat cu călugării origeniști și astfel s-a încheiat această primă fază a disputelor origeniste. În anul 438 s-a făcut și reparația morală față de Sfântul Ioan Gură de Aur. Osemintele lui, în fața cărora a îngenunchiat împăratul Teodosie al II-lea (408-450), cerând iertare pentru tatăl său, au fost așezate cu mare evlavie în Biserica Sfinților Apostoli din Constantinopol, punându-se astfel capăt schismei ioașiților declanșată în anul 404.

Pentru a înțelege problematica disputelor origeniste este necesar să se facă o sinteză a prestației teologice origeniste. Acest lucru este însă foarte dificil întrucât condamnările repetate aduse lui au cauzat distrugerea operelor sale. Ceea ce păstrează astăzi sunt doar fragmente, cele mai multe incluse în operele admiratorilor sau ale adversarilor lui, sau traduceri care la rândul lor sunt fie prelucrate, ca în cazul lui Rufin, fie autentice, dar făcute cu intenția de a evidenția erorile lui, ca în cazul Fericitului Ieronim. O analiză corectă și obiectivă a teologiei lui

Origen nu poate fi realizată decât numai dacă ar exista întregul lui patrimoniu literar. Ori istoria denaturată a lui Origen despre care vorbea renumitul profesor Teodor M. Popescu (*Denaturarea istoriei lui Origen*, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1926, p. 246-254, 378-383; 580-586; 631-635 și 710-718), se datorează tocmai lipsei unei colecții complete a operei marelui alexandrin. Ceea ce a analizat, judecat și condamnat sinoadele locale, tratatele patristice, edictele imperiale și în final Sinodul al V-lea ecumenic nu este patrimoniul origenian, ci este conceptul origenist realizat fie de admiratorii lui care i-au preluat ideile (dogmatizându-le, fie interpretându-le în mod corect, dar și eronat, dând naștere astfel la erezii periculoase care au impus condamnarea lor de către sinodele ecumenice), fie de adversarii lui care le-au transformat din teologumene în dogme și l-au făcut „părintele tuturor ereziilor”.

Teologia origeniană este reflectată în opera sa, care nu poate fi înțeleasă decât ținând cont de cultul creștin și comunitatea creștină a timpului său. Chiar dacă apar unele erori doctrinare în operele sale, Origen a vrut să fie mai presus de orice un slujitor al Bisericii și un mărturisitor autentic al credinței creștine adevărate. „Numai acela poate fi socotit adevăr, care nu se îndepărtează nicidecum de Tradiția bisericească și apostolică”, scria el în prefața tratatului *De Principiis*.

Influențat de trihotomismul platonice, Origen admitea și folosea trei sensuri pentru interpretarea Sfintei Scripturi: sensul somatic sau literar; sensul psihic sau moral și sensul pnevmatic sau alegorico-mistic. Acceptând o inspirație verbală, el s-a folosit în speta de metoda alegorică pentru a cerceta „înțelesul profund și spiritual” al Sfintei Scripturi. Metoda istorico-gramaticală poate duce după părerea lui la o exegeză eronată, incompletă sau chiar blasfemiatoare. În Sfânta Scriptură totul are un sens spiritual, dar nu și unul istoric, principiu aplicat atât Vechiului Testament cât și Noului Testament. Fără îndoială că Origen a fost influențat în acest sens de metoda exegetică folosită de antichitatea păgână și de iudaismul elenist reprezentat de Filon din Alexandria.

Creația este opera lui Dumnezeu ca expresie a atotputerniciei și bunătății Lui. Materia este veșnică dar creată. Lumea vizibilă, a noastră, este una din multele lumi care au fost și vor mai fi. Oamenii au apărut prin îndepărtarea de Dumnezeu a sufletelor preexistente care au fost trimise să locuiască în materie, adică în trup. Prin urmare nu Dumnezeu a creat omul, ci oamenii au ieșit singuri datorită evoluției firii lor proprii. Diferențierea dintre oameni și gradația harului dat fiecăruia de Dumnezeu, se raportează la neascultarea precedentă lumii.

Puterea lui Dumnezeu este limitată (*De Principiis*, II, 9,1), deoarece, dacă ar fi nelimitată nu s-ar putea înțelege pe Sine, întrucât nelimitatul sau infinitul este, prin firea sa, de necuprins și de neînțeles. Dumnezeu a făcut atât cât putea să cuprindă și să țină subprovidența Sa. El a pregătit atâta materie câtă putea s-o ordoneze. Ideea limitării puterii lui Dumnezeu era complet anticreștină. Origen era pe calea ortodoxă când învăța că Dumnezeu poate săvârși fapte mai presus de natură, însă rătăcea când bănuia că Dumnezeu s-ar găsi vreodată în situația de a lucra contra naturii. A încadra puterea lui Dumnezeu în limitele stricte ale naturii, înseamnă a coborî supranaturalul în limitele naturalului. Aceasta înseamnă la el a lucra contra naturii: „Dumnezeu a creat toate cu umăr și măsură”, învăța el, „întrucât pentru Dumnezeu nimic nu este fără număr și fără măsură. Prin puterea Sa Dumnezeu cuprinde toate lucrurile, în schimb El nu este cuprins de mintea nici unei făpturi create. Natura Lui n-o cunoaște decât El însuși (...) Nimeni să nu se scandalizeze dacă punem limite puterii lui Dumnezeu, pentru că este cu neputință naturii să cuprindă cele nelimitate” (*De Principiis*, IV, 4, 8). Se pare că Origen identifică aici natura cu Dumnezeu, care trebuie să aibă limite pentru că nu poate înțelege infinitul. Însă acela nu mai este Dumnezeu.

Referindu-se la Sfânta Treime, Origen învață că Dumnezeu este unul în Treime. El este natură simplă, este netrupesc, atotbun, atotputernic, nesfârșit, veșnic și creează permanent. Aceste atribute sunt proprii celor trei persoane. Limitarea puterii divine o

raportează nu numai la ființa ei, ci și la persoane. Raportul intertrinitar este conceput de el în sens subordinaționist. Deși accentuează veșnicia Fiului și deoființimea Lui cu Tatăl, el îl numește numai pe Tatăl Dumnezeu în sine (...), Fiul fiind un al doilea Dumnezeu (δεύτερος Θεός). Fiul este unul din spiritele sau inteligențele pure care au precedat lumea văzută. El face parte din lumea sufletelor sau inteligențelor umane preexistând întrupării lor în materie și a rămas singur neispitit să cadă. Fiul vine din Tatăl, iar Sfântul Duh din Fiul și este mai mic decât El și inferior Lui (*De Principiis*, I, 2,13).

Fără a neglija expunerile lui corecte despre Sfânta Treime, Origen rămâne un subordinaționist care s-a inspirat în formularea acestui concept din învățăturile trinitare incerte ale teologilor anteriori și contemporani lui și din politeismul lui Platon, ajungând să fie considerat pe bună dreptate dascălul lui Arie și inspiratorul arianismului.

Logosul S-a întrupat în realitate și Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu, deoarece firea umană și firea divină s-au unit în persoana lui Hristos și permit comunicarea însușirilor, sunt alte adevăruri postulate de Origen. Întâlnim însă și erori în special în ce privește prezența lui Hristos în Sfânta Euharistie. Euharistia este privită de el ca jertfă și împăcare iar pentru demoni Hristos va fi răstignit în veacul viitor (*De Principiis*, IV, 3, 13). Elementele naturale se prefac în trupul și sângele euharistic prin lucrarea Logosului în rugăciunea de invocare rostită de preot (epicleza). Pentru credincioșii simpli prezența lui Hristos în Sfânta Euharistie este reală iar pentru cei avansați este simbolică. Uneori el explică, taina Sfintei Euharistii în mod alegoric. În *Omilia la Numeri*, 16, 9, afirmă că se poate primi trupul și sângele Domnului în două moduri: sacramental în Sfânta Euharistie și prin credință, acceptând cuvântul lui Dumnezeu care este viață.

Origen acceptă realitatea păcatului originar. Fiecare suflet care se naște în trup poartă amprenta păcatului strămoșesc și de aceea este necesar botezul copiilor. Mântuirea se dobândește numai în Biserică, iar cel care o părăsește se autocondamnă la moarte.

Antropologia origeniană a fost gândită din perspectiva conceptului despre preexistența sufletelor. În lumea inteligibilă, modelul sau arhetipul lumii văzute, au fost create din veșnicie inteligențele sau mințile (νοές) care preexistau apariției omului propriu-zis. Ele erau nemateriale, n-aveau număr și nume și prin identitatea lor de ființă, de puteri și de lucrare și prin unitatea de cunoaștere față de Dumnezeu-Logosul, ele alcătuiau o henadă, adică o unitate absolută. Aceste inteligențe săturându-se de a mai contempla dumnezeirea și întorcându-se spre rău potrivit înclinării fiecăreia, s-au răcit primind numele de suflete (ψυχή-ψυχώ) și au primit ca pedeapsă trupuri mai fine sau mai grosolane, și odată cu aceasta nume. Căderea și răceala au adus diferențieri de putere și nume atât în lumea spiritelor superioare, unde unele au fost numite Heruvimi, Serafimi, Începătorii, Puteri, Domnii etc., cât și în lumea de dedesubt unde noile creaturi au fost numite oameni. Duhurile raționale sau inteligențele care au atins culmea răutății s-au îmbrăcat cu trupuri reci și întunecoase și au fost numite duhuri rele sau demoni.

Aceste trei planuri ale ființelor spirituale nu sunt închise unele altora, ci se poate ajunge din unul în altul. O singură inteligență a rămas neclintită în dragostea și contemplarea lui Dumnezeu. Această inteligență a devenit Hristos, Împărat, Dumnezeu și om.

Întrucât concepția antropologică a lui Origen se bazează pe trimiterea sufletului în trup ca pedeapsă, automat se ajunge la ideea despre mai multe purificări, adică la metempsihoză.

Cea mai gravă greșală imputată lui Origen a fost *apocatastaza* sau reabilitarea generală care are la bază tot conceptul de preexistență a sufletelor. Sufletele celor care au păcătuit pe pământ pot fi purificate după moarte prin foc. Această purificare o explică el în mod progresiv, ca un urcuș de pe o treaptă inferioară pe una superioară, ajungându-se în final la purificarea completă. Acestui proces s-ar putea supune chiar și diavolul, așa încât, în final, Dumnezeu să fie iarăși totul în toate. Reabilitarea nu înseamnă sfârșitul lumii, pentru că există mai multe lumi care preced și succed lumea noastră. El ar tăgădui astfel veșnicia iadului.

Conform afirmațiilor Fericitului Ieronim, discuția despre reabilitarea diavolului a purtat-o Origen cu ereticul Candid, care învăța că diavolul are o natură extrem de rea care nu poate fi mântuită niciodată. Origen l-a contrazis, arătând că nu din cauza naturii sale diavolul este destinat pierzării, ci pentru că el a căzut din propria-i voință și că astfel ar putea fi mântuit. Prin urmare, disputa aceasta trebuie analizată din perspectiva unei alte erezii susținută de ereticii valentinieni și anume predestinaționismul. Diavolul ar avea o natură destinată pierzării. Origen, teolog prin excelență al liberului arbitru și adversar constant al determinismului, „ereticii naturilor”, răspunde că nu naturii îi datorează mântuirea sau osânda, ci deciziei libere a voinței care poate să accepte sau dimpotrivă, să respingă harul. Diavolul ar putea fi salvat dacă n-ar fi persistat în împotrivirea lui față de Dumnezeu. (cf. H. Crouzel, *Origen*, ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 65).

Teoria apocatastazei ca încununare a erorilor origeniste, a compromis iremediabil numele și reputația lui Origen, deoarece ea submina fundamentul credinței creștine. De aceea disputele origeniste nu s-au încheiat în primul deceniu al secolului al V-lea, ci ele au reapărut în prima jumătate a secolului al VI-lea cauzând condamnarea definitivă a lui Origen și a origenismului prin tratatul *Contra lui Origen* al împăratului Justinian I și prin cele zece anatematisme ale Sinodului al V-lea ecumenic.

În a doua jumătate a secolului al V-lea episcopul Antipatra de Bostra în Arabia atrăgea atenția asupra origenismului cultivat de călugării palestinieni din jurul Cezareei lui Filip, împotriva cărora a scris și câteva lucrări polemice. Această atitudine pare a fi un caz izolat fără efecte asupra curentului origenist palestinian.

În jurul anului 512, Ștefan Bar-Sudali, un călugăr mistic panteist din Edesa, venea în Palestina unde propovăduia cu mare entuziasm origenismul combinat cu alte idei eronate preluate fie din filosofia păgână fie din ereziile creștine. În Palestina existau două mari curente monastice: *Lavra mare* sau *veche* situată între Ierusalim și Marea moartă și *Lavra nouă* situată la sud de Betleem. Lavra nouă, întemeiată între anii 505-507 de un grup

de 60 de călugări veniți de la Lavra mare, a primit în anul 514 patru călugări care susțineau ideile lui Ștefan Bar-Sudali. Cei mai activi dintre ei, după relatările lui Chiril de Schytopolis, erau Nannos, care promova un sincretism de idei origeniste, maniheiste, iudaiste și păgâne și Leontiu, care simulând respectarea hotărârilor de la Calcedon promova origenismul. Deși alungați de starețul Agapet, călugării origeniști reveniră în mănăstirea Lavra nouă în timpul starețului Mamas, însă propaganda origenistă a fost împiedicată de Sfântul Sava, superiorul celor două lavre palestiniene, care se împotriveau tuturor erezilor. Mergând la Constantinopol ca să ceară sprijin pentru regiunile devastate de răscoala samarinenilor, el relată împăratului și despre situația ereticilor din Palestina, inclusiv a origenismului. Moartea Sfântului Sava la 5 decembrie 532 a permis răspândirea origenismului nu numai în cele două lavre ci și în mănăstirea Martyrius și în Lavra lui Firminus.

Doi călugări învățați din Palestina, susținători ai origenismului, Domitian și Teodor Askidas, au plecat la Constantinopol pentru a participa la sinodul din anul 536. Aici l-au invitat pe Leontiu, care însoțindu-l pe Sfântul Sava rămase la Constantinopol. Prin intermediul preotului Eusebiu, păstrătorul tezaurului bisericii Sfânta Sofia, cei doi au fost introduși în cercurile influente la curtea imperială și astfel ajung să fie aleși episcopi, Domitian pentru Ancyra și Teodor Askidas pentru Cezareea Capadociei. Origenismul palestinian primea în acest fel o importantă susținere, determinându-l pe starețul Ghelasie de la Lavra veche să se împotrivescă direct origeniștilor și să-i alunge din mănăstire.

Sinodul de la Gaza, care a analizat cazul patriarhului Pavel al Alexandriei, a motivat venirea aici a preotului Eusebiu din Constantinopol, a patriarhului Efrem al Antiohiei, a diaconului Pelagiu, apocrisiarhul roman și a călugărului origenist Leontiu. După terminarea sinodului, preotul Eusebiu a venit la Ierusalim unde Leontiu îi prezentă cazul celor 40 de călugări origeniști, alungați de starețul Ghelasie care însemna, după el, scindarea

obștii. Preotul Eusebiu i-a cerut lui Ghelasie să-i reprimească pe călugări în mănăstire, ceea ce a dus la o reacție negativă a călugărilor antiorigeniști. Cazul a fost relatat apoi patriarhului Efrem al Antiohiei care a publicat un sinodicon în vara anului 542 împotriva învățăturilor lui Origen. Episcopii Teodor Askidas, Domitian și călugărul Leontiu au forțat pe patriarhul Petru al Ierusalimului, să șteargă din diptice numele patriarhului Efrem. În felul acesta disputa origenistă angaja personalități de prestigiu din viața Bisericii.

Pentru a rezolva situația, patriarhul Petru trimise la Constantinopol pe starețul Ghelasie și pe călugărul Sofronie cu un memoriu (*libellus*) adresat împăratului, în care erau demascate erorile origeniste. Delegația patriarhului Petru întâlnește pe drum și pe diaconul Pelagiu (un adversar redutabil al origenismului) care se întorcea de la Gaza.

Câștigând de partea lor și pe Patriarhul Mina al Constantinopolului, delegația palestiniană îl convinge pe împărat asupra pericolului promovării origenismului. Acesta, dând curs memoriului patriarhului Petru al Ierusalimului, trimise patriarhului Mina un tratat-edict prin care cerea condamnarea lui Origen, „preot al mării Biserici a Alexandriei” și a „învățăturilor sale nelegiuite” într-un sinod. Hotărârile sinodului urmau să fie trimise episcopilor și stareților mănăstirilor pentru ca Origen să fie anatematizat împreună cu Sabeliu, Arie, Apolinarie, Nestorie, Eutihie, Diodor din Tars, Timotei Elur, Petru Mong, Antim, Petru de Apameea, Sever al Antiohiei și alțieretici. Sinodul s-a ținut cel mai târziu în luna ianuarie 543 și nu a discutat cazul Origen, ci a luat doar act de tratatul împăratului și l-a aprobat. Biserica era chemată să parafeze un act imperial care conținea probleme strict religioase.

Hotărârile sinodului, păstrate fragmentar la istoricul Evagrie, conțin texte care dezvăluie erorile lui Origen și ale origeniștilor și condamnarea lor.

Împăratul Justinian I ceru același lucru și papei Vigiliu și patriarhilor Zoil al Alexandriei, Efrem al Antiohiei și Petru al

Ierusalimului. În Palestina trebuia să semneze condamnarea origenismului toți episcopii și stareții mănăstirilor. S-a opus doar episcopul Alexandru de Avila.

Călugării origeniști au fost alungați din mănăstiri însă protectorii lor, Domițian și Teodor Askidas, deși au semnat formal actul de condamnare a origenismului, folosindu-se de influența lor la curtea imperială, au ameliorat situația. Origeniștii au continuat să se mențină în Lavra nouă și să facă adepți și în Lavra veche unde fusese ales stareț după moartea lui Ghelasie, călugărul origenist Gheorghe. S-a declanșat chiar o persecuție împotriva antiorigeniștilor, ceea ce a cauzat formarea celor două grupări: origeniștii sau isocriștii din Lavra nouă și antiorigeniștii sau protoctiștii din Lavra veche, la care se adăugau antiorigeniștii din Lavra nouă.

Confruntarea dintre cele două grupări despre care a fost informat împăratul Justinian I în septembrie 552 prin călugării Conon și Isidor, a devenit mult mai evidentă când în octombrie 552 a fost ales călugărul origenist Macarie din Lavra nouă ca patriarh al Ierusalimului. În aceste condiții împăratul destituie pe patriarhul Macarie și-l înlocuiește cu Eustochie din Alexandria. Acesta aflungă pe origeniști din mănăstiri inclusiv din Lavra nouă și-l informează pe împărat prin Rufus, (starețul mănăstirii Sfântul Teodosie), și Conon, (starețul mănăstirii Sfântul Sava), despre situația din Palestina și despre erorile lui Origen, Didim cel Orb și Evagrie Ponticul. De asemenea, episcopul Teodor de Schytopolis prezintă împăratului, în decembrie 552, un act de anatematizare a erorilor lui Origen în care, pe lângă cele 12 anatematisme formulate de împărat adăuga altele care condamnavă erori origeniste nesesizate de acesta.

Astfel, problematica origenistă a fost trecută pe ordinea de zi a sinodului ecumenic ce urma să se desfășoare la Constantinopol pentru discutarea *Celor trei Capitoale*.

Cele trei Capitoale. În cadrul discuțiilor teologice dintre ortodocși și necalcedonieni, inițiate și patronate de împăratul Justinian I, necalcedonienii au motivat printre altele că refuză să

primească hotărârile Sinodului al IV-lea ecumenic pentru că la Calcedon au fost reabilitați adversarii Sinodului al III-lea Ecumenic și ai Sfântului Chiril, deci implicit nestorianismul. Numele celor mai des amintite au fost: Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa.

Teodor de Mopsuestia, (†428) ucenic al lui Diodor din Tars, coleg al Sfântului Ioan Gură de Aur și dascăl al lui Nestorie, teolog profund realist, a fost de fapt creatorul nestorianismului, căci în unele din afirmațiile sale s-a exprimat mai radical decât Nestorie. Murind înainte de izbucnirea crizei nestoriene, Sinodul al III-lea ecumenic nu s-a ocupat de operele lui, de aceea ele au fost răspândite în traducere siriană, armeană și persană. Denunțat de episcopul Rabuna de Edesa și condamnat de Sfântul Chiril al Alexandriei și Proclu al Constantinopolului, el și opera sa au rămas totuși necondamnate și la Sinodul al IV-lea ecumenic pe motiv că el nu mai era în viață.

Problema dogmatică centrală a nestorianismului era distincția celor două firi ale Mântuitorului Iisus Hristos. Această distincție mergea așa de departe, încât cele două firi deveneau două persoane. Teodor de Mopsuestia susținea că unul este Dumnezeu-Cuvântul care a făcut minuni și altul este Hristos care a pățimit. Cei doi se află împreună ca unul în celălalt, dar nu este unul și același Domn Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat și făcut om, același subiect, autor al minunilor și îndurător al patimilor. El deosebea pe Iisus Hristos răstignit cu trupul de Dumnezeu adevărat, Domn al slavei și unul din Sfânta Treime, distingând firile după număr și nu în minte, rezultând de aici o împărțire materială în două entități. Dacă unul este Dumnezeu-Cuvântul și altul Hristos, rezultă că unul este binefăcătorul și altul cel ce primește binefacerea, unul este Mântuitorul și altul cel ce este mântuit. Prin aceasta se nega mântuirea adusă de Iisus Hristos. Cum poate mântui pe alții, acela care primește binefacerea de la altul?

Concluzia era că Logosul, Fiul lui Dumnezeu, nu s-a întrupat. Teodor susținea neîntruparea Logosului pe motiv că trupul nu este

deoființă cu Tatăl și că firea dumnezeiască nu s-a putut naște din Sfânta Fecioară Maria. Prin urmare ea nu poate fi numită Născătoare de Dumnezeu. Neîntruparea Logosului implica introducerea unei a patra persoane în Sfânta Treime. Coexistența a două persoane în Hristos făcea imposibilă chenoza.

Teodor, ca de fapt toți nestorienii, folosea termenul *fire* sinonim cu *persoană*, și înțelegea prin două firi două persoane sau ipostasuri. Unirea firilor se face după har, după lucrare, după putere, după vrednicie, după egalitate de cinstire, după autoritate, după raport, după relație, după bunăvoință, după omonimie, adică prin atribuirea numelui de Hristos Logosului lui Dumnezeu, sau după închinare. Prin aceste expresii se promova de fapt o unire relațională între două persoane diferite, concepție respinsă de Biserică, mărturisind că unirea lui Dumnezeu-Cuvântul cu trupul este o unire după compunere sau sinteză, adică o unire după ipostas. Această unire păstrează neamestecate pe cele unite și nu admite nici împărțirea lor.

Dioprosopismul promovat de Teodor și însușit de nestorienii, încerca să interpreteze formula de la Calcedon despre unirea firilor într-o singură persoană sau un singur ipostas în sensul menținerii a două persoane și două ipostasuri. Interpretarea a fost respinsă de Biserică arătând că expresia „în două firi” nu înseamnă împărțirea lui Hristos în două persoane, ci arată distincția celor două firi, divină și umană, a căror unire s-a făcut în mod neamestecat, fără ca Logosul să se fi prefăcut în firea trupului și fără ca trupul să se fi transformat în firea Logosului, cele două firi rămânând și după unirea ipostatică ceea ce erau. Unitatea ipostatică cere ca deosebirea firilor să se facă numai cu mintea, ceea ce nu suprimă deosebirea lor. Firile nu trebuie luate separat și înzestrate fiecare cu ipostasul ei, cum înțelegeau nestorienii, ci Hristos este unul și același în două firi neamestecate și neîmpărțite.

Teodor și nestorienii nu admiteau comunicarea însușirilor. De aceea, Biserică condamnă învățătura despre cele două adorări, una adusă lui Dumnezeu-Cuvântul și alta adusă omului dar nu putea admite nici concepția necalcedoniană despre

adorarea adusă unei singure firi rezultată din amestecul Dumnezeirii cu umanitatea. Ea învăța despre o singură adorare adusă lui Dumnezeu-Cuvântul întrupat în propriul Său trup.

Dioprosopismul nestorian ducea la desdumnezeirea completă a lui Hristos care devenea un simplu om ca toți ceilalți oameni, deosebindu-se de aceștia doar după înviere. Teodor afirma că Hristos a fost supus patimilor sufletului și poftelor trupului, că El a progresat în desăvârșire, că a fost botezat ca simplu om în numele Sfintei Treimi, că a fost făcut vrednic de calitatea de Fiu, că după înviere suflând peste apostoli și zicând: „Luați Duh Sfânt” nu le-a dat acestora pe Duhul Sfânt, ci a suflat numai simbolic, că mărturisirea lui Toma: „Domnul meu și Dumnezeul meu” n-a fost spusă pentru El, ci pentru Dumnezeu care l-a înviat din morți, că unirea dintre Logos și Hristos a fost una morală ca între bărbat și femeie despre care apostolul spune: „vor fi amândoi un trup”, că după înviere Hristos a devenit neschimbător în ideile sale și cu totul lipsit de păcat, că El este adorat în persoana Logosului cu un chip real, că Hristos asemenea marilor filosofi și-a făcut adepți care s-au numit creștini, și așa mai departe.

O astfel de concepție făcea din Mântuitorul lumii un filosof iar din creștinism un simplu concept uman. Biserica își pierdea astfel caracterul ei divin și rolul esențial pentru pregătirea mântuirii, fiind transformată într-o instituție pedagogică necesară progresului omenirii. Ori o asemenea concepție nu putea fi acceptată de Biserică, cu atât mai mult cu cât simbolul de credință formulat de Teodor nu numai că promova o asemenea învățătură ci și anatematiza pe cei care nu o acceptau. În acest fel el s-a autoexclus din comuniunea Bisericii, care mărturisea unirea reală, ipostatică a celor două firi în persoana Mântuitorului Iisus Hristos, iar ca o consecință a acestei uniri atribuia Fecioarei Maria apelativul de Născătoare de Dumnezeu respins de asemenea de Teodor de Mopsuestia.

Teodoret de Cyr (†458) discipol al lui Teodor de Mopsuestia, prieten și apărător al lui Nestorie până la Sinodul de

la Calcedon, episcop talentat și misionar vestit, cu mare prestație teologică în spațiul antiohian, participant la două sinoade ecumenice (Efes 431 și Calcedon 451) a fost condamnat la Sinodul de la Efes din anul 449 și reabilitat la Sinodul de la Calcedon. El a fost acuzat că a respins în mai multe rânduri hristologia Sfântului Chiril pe care o considera apolinaristă, și că l-a condamnat pe acesta la sinodul de la Efes prezidat de Ioan al Antiohiei. De asemenea, era acuzat de alexandrini că a continuat să manifeste opoziție față de Sfântul Chiril și după Sinodul al III-lea ecumenic, deși se pare că el a fost autorul formulei de unire semnate de Sfântul Chiril și de Ioan al Antiohiei în anul 433. Sinodul al IV-lea ecumenic l-a reabilitat, după ce a subscris condamnarea lui Nestorie și l-a numit „dascăl ortodox” pentru că denunțase monofizitismul lui Eutihie în lucrarea *Eranistes* încă din anul 447.

Evoluția lui Teodoret de la nestorianism la Ortodoxie a presărat unele din operele lui cu formule nestoriene așa încât Biserica a fost mereu circumspectă privind ortodoxia lui. Astfel întâlnim în operele lui concepția despre unirea relațională a celor două firi ale Mântuitorului, despre adorarea lui Toma ca fiind adresată nu lui Hristos cel înviat din morți, ci lui Dumnezeu care l-a înviat pe acesta din mormânt și despre respingerea apelativului „Născătoare de Dumnezeu” dat Fecioarei Maria, anatematizând pe cei care susțineau unirea ipostatică a firilor.

Reabilitarea lui la Calcedon fără a fi condamnate formulările nestoriene, crea o mare confuzie, nestorienii prevalându-se de aceste formulări ca aparținând unui teolog complet ortodox. De aceea, revizuirea operelor lui Teodoret și condamnarea tezelor greșite erau necesare pentru a se păstra ceea ce era autentic ortodox la cel reabilitat la Calcedon.

Ibas de Edesa (†457), un alt reprezentant al curentului antiohian, într-o scrisoare adresată episcopului Maris Persanul sau Maris de Ardașir în Persia, critica aspru Sinodul al III-lea ecumenic și pe Sfântul Chiril. Sinodul de la Tyr la care au participat episcopii Fotie de Tyr și Eustatie de Berit, a constatat

că această scrisoare a fost trimisă după semnarea formulei de unire din anul 433 iar refuzul lui Ibas de a-l anatematiza pe Nestorie și adepții lui și de a primi hotărârile Sinodului al III-lea ecumenic, i-a adus depunerea din scaunul episcopal. La Sinodul al IV-lea ecumenic, Ibas a continuat să susțină ca și la Tyr că scrisoarea către Maris nu-i aparține. Acceptând deciziile Sinodului al III-lea ecumenic și hristologia Sfântului Chiril, și anatematizându-l pe Nestorie și învățătura lui, sinodul a considerat că nu poate fi el autorul acelei scrisori atâta timp cât el prin mărturisirea sa ortodoxă condamnă formulările ei nestoriene. Prin urmare, sinodul de la Calcedon nu l-a reabilitat pe Ibas pentru că ar fi considerat această scrisoare ortodoxă, ci pentru faptul că el a anatematizat-o ca nestoriană și pe Nestorie, acceptând hotărârile Sinodului al III-lea ecumenic și teologia Sfântului Chiril despre unirea ipostatică a firilor Mântuitorului. Nu s-a putut stabili la Calcedon autenticitatea scrisorii, iar Ibas avea tot interesul să o renege, dacă îi aparținea cu adevărat, pentru a fi anulate consecințele adică depunerea din scaunul episcopal stabilită la sinoadele de la Tyr și de la Efes (449).

Problema *Celor trei Capitoale* a devenit subiect de discuție între calcedonieni și necalcedonieni în timpul împăratului Justinian I. Chiar în cuvântarea de întronizare ca patriarh, Sever al Antiohiei anatematiza pe Diodor din Tars și Teodor de Mopsuestia, ca dascăli ai lui Nestorie, și pe Teodoret de Cyr, Ibas de Edesa și alții ca susținători ai nestorianismului și combatanți ai Sfântului Chiril și ai Sinodului al III-lea ecumenic. La conferința din anii 532-533 necalcedonienii au motivat că resping Sinodul de la Calcedon pentru că acesta a reabilitat pe susținătorii nestorianismului condamnați la Efes (449).

Astfel, împăratul Justinian I dădu un edict prin care condamnă *Cele trei Capitoale*. După Leonțiu din Bizanț această condamnare urmărea facilitarea acceptării Calcedonului de necalcedonieni. Liberatus și Fecundus de Hermiane îl consideră instigator împotriva *Celor trei Capitoale* pe episcopul necalcedonian și origenist Teodor Askidas care, sugerând

împăratului că această condamnare ar asigura revenirea necalcedonienilor la Ortodoxie, urmărea de fapt „alinarea durerii provocate de condamnarea origenismului”. De aceea, edictul publicat după condamnarea origenismului în anul 543 este considerat opera necalcedonienilor și origeniștilor. În realitate autorul lui este împăratul Justinian I care urmărea eliminarea tuturor ereziilor și refacerea unității bisericești. În scrisoarea adresată clerului occidental, el preciza că a condamnat *Cele trei Capitoale* nu pentru a da satisfacție anticalcedonienilor ci pentru că acestea conțin erori care reintroduc nestorianismul în Biserică.

Odată publicat, edictul trebuia semnat de episcopii răsăriteni și apuseni în frunte cu patriarhii lor. Chiar dacă inițial patriarhii răsăriteni, Mina al Constantinopolului, Zoil al Alexandriei, Efrem al Antiohiei și Petru al Ierusalimului, s-au opus, până la urmă au cedat presiunilor împăratului. Papa Vigiliu și episcopatul occidental, deși nu cunoșteau în detaliu operele celor trei s-au opus edictului. Cei mai refractari s-au arătat episcopii africani care motivau că nu pot fi condamnate persoane trecute la cele veșnice. Astfel episcopul Fecundus de Hermiane a scris un tratat: *Apologia celor trei Capitoale* și a rupt comuniunea cu patriarhul Mina al Constantinopolului. În general episcopatul apusean se opunea acestui edict întrucât îl considera ca un atentat la autoritatea Sinodului de la Calcedon.

Papa Vigiliu obținuse scaunul episcopal din Roma cu sprijinul curții imperiale. De aceea, el a fost chemat la Constantinopol pentru a semna edictul. În anul 545, în drum spre Constantinopol se opri în Sicilia. Aici se întâlni cu episcopul Dacius de Milan care fusese în capitala imperiului și îi relată despre situația tensionată de acolo. În plus, papa primi delegațiile episcopilor din Sardinia și Africa, precum și pe trimișii patriarhului Zoil al Alexandriei, care își exprima regretul semnării edictului. Astfel el scrisse patriarhului Mina sfătuindu-l să nu condamne *Cele trei Capitoale*.

La 25 ianuarie 547 papa Vigiliu sosi la Constantinopol și la întâlnirea avută cu împăratul promise că se va condamna *Cele trei Capitoale*. La scurt timp după aceasta nu numai că nu luă legătura

cu patriarhul Mina, ci îl excomunică impunându-i 14 luni de penitență pentru că a semnat edictul imperial. Temându-se de reacția împăratului se retrase în biserica Sfântul Serghie din palatul Hormisda de unde a fost luat cu forța de poliția imperială. După mai multe discuții papa Vigiliu a fost convins să cedeze. El a convocat într-o conferință teologică pe cei 70 de episcopi occidentali și africani aflați în Constantinopol și printr-un document numit *Judicatum*, erau condamnate *Cele trei Capitoale*, la 15 aprilie 548, precizându-se că prin aceasta nu se intenționează nici o știrbire a autorității Sinodului de la Calcedon.

Pe baza acestui document împăratul ordona episcopilor să adere la condamnarea *Celor trei Capitoale*.

Judicatum-ul însă a întâmpinat opoziția episcopilor din Africa, Dalmația, Illyricum și Scythia Minor. Episcopii africani s-au întâlnit într-un sinod la Bizacena, în anul 550 și au respins condamnarea *Celor trei Capitoale*. Intrigat de acestea, împăratul chemă la Constantinopol pe episcopii africani. Văzând rezistența lor, a dispus depunerea și exilarea lor, în timp ce episcopii care le-au luat locul au semnat *Judicatum*-ul. De asemenea, episcopii illyrieni au ținut un sinod și l-au depus din scaunul episcopal pe Benenatus de Justiniana Prima, opunându-se astfel condamnării *Celor trei Capitoale*.

Papa Vigiliu fiind conștient de faptul că prin emiterea *Judicatum*-ului își pierde susținerea episcopatului apusean, ceru împăratului restituirea documentului *Judicatum*, în aprilie 550, și-l sfătui să convoace un sinod ecumenic pentru a obține consensul episcopal pentru condamnarea *Celor trei Capitoale*. Împăratul acceptă acest lucru însă ceru papei să depună un jurământ prin care se obliga să sprijine realizarea acestui act.

Retragerea *Judicatum*-ului nu a aplanat agitația episcopatului apusean în legătură cu problema *Celor trei Capitoale*. În plus papa Vigiliu rămâne în continuare la Roma pentru a-și respecta jurământul.

Schimbarea situației dădu de gândit lui Teodor Askidas. El făcu tot posibilul ca *Cele trei Capitoale* să fie condamnate. Astfel

în anul 551, împăratul Justinian I publică al doilea edict pentru condamnarea *Celor trei Capitole*. Conținutul lui era aproape identic cu al primului însă cuprindea și o interpretare chiriliană a formulei de la Calcedon. Solicitat să-l semneze, papa Vigiliu refuză și rupse legătura cu semnatarii lui, printre care se numărau patriarhul Mina al Constantinopolului și Teodor Askidas. Reacția dură a împăratului îl determină pe papa să se refugieze în biserica Sfântul Petru din palatul Hormisda, în luna iulie 551. Aici se pronunță ferm împotriva edictului și ceru să fie convocat sinodul ecumenic. Forțat de poliția imperială, el reveni în palatul Placidia după ce primi asigurări că nu i se va mai întâmpla nimic. Datorită constrângerii pentru semnarea edictului, papa fugi în noaptea de 23 decembrie 551, în biserica Sfânta Eftimia din Calcedon. Aici a publicat *Enciclica către Biserica universală* în care relatează despre presiunile făcute asupra lui de împărat pentru a schimba condamnarea *Celor trei Capitole* și despre tulburările provocate în Biserică după publicarea celui de-al doilea edict imperial.

V.5. Sinodul al V-lea ecumenic

Împăratul dorind să nu rupă complet legăturile cu papa și cu episcopatul occidental, îl rugă să revină la Constantinopol, asigurându-l de protecție personală și de redarea păcii în Biserică. În același timp, convocă în vara anului 552 sinodul ecumenic pentru anul 553, sinod care urma să se desfășoare la Constantinopol, deși papa îl dorea în Sicilia.

Pentru reușita sinodului, împăratul ceru convocarea unei conferințe preliminare la care să participe un număr egal de episcopi occidentali și orientali, lucru refuzat de răsăriteni, sau cei cinci patriarhi împreună cu câte trei episcopi, propunere respinsă și de papa Vigiliu. Se pare că această conferință nu s-a mai ținut, ci împăratul s-a mulțumit să solicite papei părerea în legătură cu șaiszeci de teze extrase din operele lui Teodor de Mopsuestia.

La 5 mai 553, sub președinția patriarhului Eutihie al Constantinopolului, în absența papei Vigiliu și în prezența a 150 de episcopi printre care numai 8 episcopi occidentali, s-a deschis la Constantinopol Sinodul al V-lea ecumenic. Patriarhatele orientale erau reprezentate de Apolinarie al Alexandriei, Domnus al Antiohiei și trei reprezentanți ai patriarhului Eustohie (Eutihie) al Ierusalimului.

Reprezentantul împăratului citi mesajul acestuia în care declara că dorește refacerea unității bisericești afectată de erezii, recunoașterea celor patru sinoade ecumenice și condamnarea lucrărilor eretice ale lui Teodor de Mopsuestia și pe cele ale lui Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa împotriva Sfântului Chiril și a Sinodului al III-lea ecumenic, pe care el personal le condamnă și le anatematizează.

Sinodul acordă mare atenție cazului Teodor de Mopsuestia. El a respins propunerea în legătură cu condamnarea operei dar nu și a persoanei, motivând că un eretic rămâne eretic și după moarte și că datorită ereziei promovate, el s-a rupt de comuniunea Bisericii pentru totdeauna, sinodul de la Mopsuestia ștergându-i numele din diptice. Conform tradiției Biserica a condamnat și anatematizat pe eretici și după moartea lor. De aceea, în legătură cu Teodor s-a formulat următoarea anatemă: „Cine apără pe prea nelegiuitul Teodor și scrierile sale, în care el a turnat blasfemiile menționate și altele nenumărate împotriva marelui Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos și nu-l anatematizează pe el, lucrările sale nelegiuite și pe cei care-l primesc, îl apără sau susțin că el a învățat ortodox, sau care a scris despre el și despre scrierile sale nelegiuite și care gândesc sau au gândit cândva la fel și au rămas până la sfârșit într-o asemenea erezie, să fie anatema.” (Anatema XII, *Mansi*, 9, 385 AB).

În legătură cu Teodoret de Cyr sinodul a condamnat acele lucrări care s-au opus hristologiei Sfântului Chiril și hotărârilor dogmatice ale Sinodului al III-lea ecumenic și au apărât învățătura lui Nestorie.

Cât privește scrisoarea lui Ibas către episcopul Maris de Ardașir, sinodul a examinat-o în comparație cu hristologia

Sinodului de la Calcedon și a constatat că are conținut complet nestorian, fapt pentru care a fost anatematizată.

În ședința a șaptea, din 26 mai, sinodul a discutat asupra cazului papei Vigiliu. Acesta refuzând să se prezinte la sinod a alcătuit la 24 mai un memoriu numit *Constitutum*, prin care respingea condamnarea *Celor trei Capitoale* în formula următoare: nu condamnă persoana lui Teodor de Mopsuestia și Teodoret de Cyr, ci toate tezele lor care se opuneau învățaturii de credință stabilită de sinoadele ecumenice. În legătură cu scrisoarea lui Ibas el susținea că a fost acceptată la Calcedon. Împăratul trimitea sinodului prin chestorul Constantin mai multe documente emise de papa (scrisori adresate perechii imperiale, decretul *Judicatum*) prin care erau condamnate *Cele trei Capitoale*, decizii asupra cărora revenise prin *Constitutum*. El trimitea de asemenea un proiect de condamnare a papei care prevedea scoaterea acesteia din diptice dar menținerea legăturilor cu scaunul episcopal roman. Sinodul l-a condamnat ca eretic nestorian și l-a excomunicat până se va îndrepta. Din ordinul împăratului el a fost exilat la 14 iulie 553 pe o insulă din Marea Marmara.

În ședința a opta, din 2 iunie, sinodul a formulat și aprobat cele 14 anatematisme. Era confirmată condamnarea lui Arie, Macedonie, Apolinarie, Nestorie, Eutihie și Origen, împreună cu Didim cel Orb și Evagrie Ponticul pentru că au aderat la apocatastaza origenistă, iar în legătură cu *Cele trei Capitoale* sinodul preciza următoarele: „*Anatematizăm așadar Cele trei Capitoale amintite, adică pe nelegiuitul Teodor de Mopsuestia cu scrierile sale blestemate, ceea ce a scris nepios Teodoret și Scrisoarea nelegiuită atribuită lui Ibas, apoi pe apărătorii acestora, care au scris sau scriu în apărarea lor sau pretind că susțin o cauză dreaptă, ori au apărat sau încearcă să apere nelegiuirea lor cu numele Sfinților Părinți sau a Sfântului Sinod de la Calcedon*”. (Mansi, 9, 375C-376AB).

În legătură cu problema Origen și origenism, Sinodul al V-lea ecumenic nu s-a ocupat decât tangential. Condamnarea lui Origen și a origenismului s-a făcut prin tratatul-edict al împăratului Justinian I din anul 543 și prin cele 15 anatematisme

ale unui presinod ținut la Constantinopol în lunile martie-aprilie 553 la care au participat episcopii veniți să discute problema *Celor trei Capitoale*, dar care n-au mai participat la sinodul propriu-zis din luna mai. În timp ce Origen era condamnat în anul 543, pentru erori ca apocatastaza și preexistența sufletelor, în anul 553 origenismul era condamnat în legătură cu filosofia păgână din care s-a inspirat, Origen fiind situat alături de Pitagora, Platon și Plotin.

Prin urmare, Sinodul al V-lea ecumenic, a anatematizat pe Origen și adeptii lui în contextul condamnării celorlalți eretici, fără a discuta cazul lui, ci luând act de edictul imperial și de hotărârile presinodului din anul 553. Prin condamnarea lui Origen și a origenismului era condamnată de fapt filosofia platonice și neoplatonică. Se deschidea astfel drumul spre scolastica medievală influențată de aristotelism, proces început odată cu închiderea școlii din Atena în anul 529. Creștinismul răsăritean mai păstra concepte neoplatonice încreștinate prin mistica promovată de Dionisie Pseudo-Areopagitul și Sfântul Maxim Mărturisitorul, deoarece gândirea teologică adaptată la filosofia formei și a categoriilor aristotelice fusese deja postulată prin Leontiu din Bizant.

Fără îndoială însă că motivarea imediată a condamnării origenismului a fost stoparea disputelor teologice din mănăstirile palestiniene care, alături de disputele calcedoniene tulburau liniștea și unitatea religioasă și politică la care împăratul Justinian I ținea foarte mult. Prin condamnarea lui Origen, reprezentant de seamă al școlii și teologiei alexandrine de care făceau caz anticălcedonienii se urmărea distrugerea rezistenței acestora și triumful hristologiei calcedoniene în întreg imperiul.

Sinodul al V-lea ecumenic se încheia la 2 iunie 553, însușindu-și punctul de vedere imperial în problema origenismului și a *Celor trei Capitoale*. Împăratul confirma printr-un edict hotărârile sinodale, dându-le astfel putere de lege.

Deși apreciat în general negativ (considerându-se că prin condamnarea *Celor trei Capitoale* s-a slăbit autoritatea Sinodului de la Calcedon), Sinodul al V-lea ecumenic a avut un mare rol în

precizarea termenilor, în purificarea expresiilor de interpretări nesigure și în încheierea unei hristologii ortodoxe cu valoare normativă. El nu a dat formule noi ci le-a clarificat și le-a impus definitiv pe cele definite la Calcedon. Un rol decisiv în acest sens l-a avut împăratul teolog Justinian I care prin *Mărturisirea de credință* adresată sinodului și însușită de acesta, a făcut o sinteză de mare profunzime a teologiei ortodoxe postulată de cele patru sinoade ecumenice. Ea împacă hristologia calcedoniană cu cea chiriliană și stabilește definitiv raportul dintre fire și persoană explicat prin conceptul de enipostasiere a lui Leontiū din Bizant care l-a găsit într-o formă primară la Sfântul Chiril al Alexandriei.

După încheierea Sinodului al V-lea ecumenic nu putea rămâne neclarificată situația papei Vigiliu. El și-a menținut Constitutum-ul până în luna decembrie 553, când datorită presiunilor a cedat. La 8 decembrie 553 a trimis o scrisoare patriarhului Eutihie al Constantinopolului prin care, motivând că a studiat mai bine părerile Sfintilor Părinți, condamnă *Cele trei Capitole* cu condiția să rămână neatinsă autoritatea Sinodului al IV-lea ecumenic.

Condamnarea oficială și solemnă a *Celor trei Capitole* a făcut-o la 23 februarie 554 printr-un al doilea Constitutum adresat episcopului occidental în care arată că aprobă hotărârile Sinodului al V-lea ecumenic și deciziile bisericești ale împăratului Justinian I. Umilit datorită inconsecvenței lui, papa Vigiliu pleca spre Roma în primăvara anului 555 dar muri pe drum, la Siracuza.

În locul papei Vrgiliu a fost ales diaconul Pēlagiu, fost apocrisiar roman la Constantinopol. Acesta opunându-se condamnării *Celor trei Capitole* a căzut în disgrația împăratului care l-a întemnițat. El condamnă inconsecvența papei Vigiliu și scrisoarea de apologie în 6 cărți pentru apărarea *Celor trei Capitole*, din care prima și o parte din a doua s-au pierdut. Pelagiu îl apăra în primul rând pe Teodor de Mopsuestia. Apoi arată că între Teodoret de Cyr și Sfântul Chiril nu a existat un antagonism, deoarece cel din urmă nu a acceptat riposta primului și nu l-a condamnat. Scrisoarea lui Ibas nu-l calomniază pe Sfântul Chiril, fapt pentru care ea n-a fost atacată la Sinodul de la Calcedon. După părerea lui,

condamnarea lui Teodoret și a lui Ibas ar însemna recunoașterea indirectă a sinodului de la Efes din anul 449.

Moartea papei Vigiliu schimbă situația lui Pelagiu care a fost scos din închisoare și așezat pe scaunul papal. Firește acest lucru însemna și schimbarea atitudinii lui față de *Cele trei Capitole*. Această schimbare a uimit episcopatul occidental și pe regele franc, Hildebert. Pelagiu îi răspunde regelui că moartea împărătesei Teodora a pus capăt diferendelor religioase în Orient, iar împăratul Justinian I este un mare apărător al Ortodoxiei, căutând să curețe Biserica de eretici care tulbură unitatea ei. Prin aceasta nu a provocat nici o atingere învățaturii papei Leon I și Sinodului al IV-lea ecumenic.

În legătură cu *Cele trei Capitole*, papa Pelagiu informându-se îndeajuns, ajunge la concluzia că trebuie să le condamne și regretă că nu a făcut-o de la început. El nu poate să nu se alăture sinoadelor de la Illyricum și Africa și celor aproape 4000 de episcopi care au primit hotărârile Sinodului al IV-lea ecumenic.

Deși nu tot episcopatul apusean a aderat la condamnarea *Celor trei Capitole*, toleranța arătată de împărat spre sfârșitul vieții a dus în final la recunoașterea generală a sinodului. Opoziția episcopilor din Africa, Galia, Italia și Dalmatia nu era îndreptată atât împotriva sinodului ci mai mult împotriva inconsecvenței papei. Așa s-a ajuns ca episcopii din Venetia și Istria să-și aleagă un patriarh propriu în persoana arhiepiscopului de Aquileea, care și-a stabilit reședința la Grado. Schisma istro-venetiană a durat până în anul 607.

Bibliografie:

Origen, *Scrieri alese, I-IV*, în col. Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 6-9, trad. T. Bodogae, N. Neaga, Z. Latcu, E.I.B.M.B.O.R., București, 1981-1984; T.M. Popescu (trad.), *Tratatul împăratului Justinian contra lui Origen*, în „Studii Teologice”, nr. 4/1933, p. 17-66; Idem, *Denaturarea istoriei lui Origen*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-12/1926, p. 246-254; 378-383; 580-586; 631-635; 710-

718; G. Sibiescu, *Împăratul Justinian I și ereziile*, București, 1935; Idem, *Călugării sciti*, Sibiu, 1926, în „Revista Teologică”, nr. 5-6/1936, p. 182-205; I. Rămureanu, *Episcopul Valentinian de Tomis. Corespondența lui cu papa Vigilius în chestiunea „Celor trei Capitole”*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 4-9/1947, p. 200-212; I. Lazăr, *Justinian I ca legislator bisericesc*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 10-12/1947, p. 213-238; I.G. Coman, *Împăratul Justinian, Sinodul V ecumenic și papalitatea*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6/1953, p. 347-364; D. Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și vechile Biserici Orientale*, în „Ortodoxia”, nr. 1/1965, p. 5-43; I. Rămureanu, *Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Całcedon*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4/1970, p. 179-211; Idem, *Posibilitatea întoarcerii Bisericilor monofizite la Ortodoxie*, în „Ortodoxia”, nr. 4/1951, p. 586-636; G. Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, ed. Deisis, Sibiu, 1997; H. Crouzel, *Origen. Personajul-exegețul-omul duhovnicesc-teologul*, ed. Deisis, Sibiu, 1999; I. Frăcea, *Leontiu de Bizanț*, Atena, 1987; I. M. Ielciu, *Hristologia lui Sever al Antiohiei și importanța ei în contextul dialogului cu necalcedonienii*, în „Ortodoxia”, nr. 4/1988, p. 74-99.

VI. SINODUL AL VI-LEA ECUMENIC DE LA CONSTANTINOPOL (680-681)

VI.1. Situația politico-religioasă a Imperiului Bizantin la începutul secolului al VII-lea

Realizările împăratului Justinian I (527-565) în domeniul politic și religios au fost de scurtă durată. Din punct de vedere politic, Imperiul bizantin, extins prin cuceririle generalului Belizarie, nu putea rezista în fața atacurilor venite atât din Răsărit cât și din Apus. În Răsărit un mare pericol îl constituiau persii. Pacea încheiată cu ei între anii 561-562 s-a dovedit ineficientă pentru că în perioada 571-591 s-a redeschis conflictul dintre bizantini și persi. Însă în anul 591 împăratul Mauriciu (582-602), care l-a ajutat pe regele Chosroes al II-lea (590-628) să ocupe tronul persan, a încheiat un tratat favorabil bizantinilor (Bizanțului îi revenea o mare parte din Armenia persilor, Martiropolis și Dara). Detronarea și uciderea împăratului Mauriciu prin revolta condusă de Focas, recunoscut împărat de armată și senat, a redeschis conflictul dintre bizantini și persi. Regele Chosroes al II-lea, sub pretextul răzbunării împăratului Mauriciu, a declarat război Imperiului bizantin pentru a redobândi teritoriile cedate în anul 591.

Conducerea autoritară, chiar terorizantă, a împăratului Focas (602-610) a dus la asasinarea lui și alegerea împăratului Heraclie (610-641), fiul exarhului din Cartagina încoronat de patriarhul Serghie al Constantinopolului (610-638) la 5 octombrie 610.

Imperiul traversa o așa mare criză datorită atacurilor din partea avarilor și perșilor, încât împăratul Heraclie era tentat să schimbe capitala de la Constantinopol la Cartagina pentru a salva cel puțin Apusul. Doar patriarhul Serghie a reușit să-l convingă să renunțe.

Ofensiva perșilor smulgea tot mai multe provincii bizantine. Astfel, în anul 611 au fost ocupate Egiptul și Armenia iar după un atac de douăzeci de zile a fost cucerit și Ierusalimul la 26 mai 614. Patriarhul Zaharia al Ierusalimului a fost luat prizonier iar Sfânta Cruce dusă la Ctesifon.

Bizantinii aveau nevoie de o armată puternică, de stabilitate internă și de suport financiar pentru a face față unei expediții militare. Pierderea Egiptului care era „grâнарul imperiului” și răpirea Sfintei Cruci, arma nebiruită a creștinilor, l-au determinat pe împăratul Heraclie să pregătească o campanie puternică împotriva perșilor. După informațiile transmise de cronicarul Gheorghe Pisidul, patriarhul Serghie al Constantinopolului ar fi finanțat cu averea bisericească expedițiile militare împotriva perșilor și tot lui s-ar datora salvarea capitalei atacată de avari în anul 626.

Între anii 622-628 au fost susținute trei expediții împotriva perșilor cu o victorie decisivă în favoarea bizantinilor: Regatul multiseclar al perșilor a fost desființat iar Imperiul bizantin redobândea provinciile orientale. Sfânta Cruce a fost adusă de la Ctesifon la Ierusalim și așezată în Biserica Învierii la 31 martie 630. Aceasta era marea realizare politică a împăratului Heraclie susținută cu perseverență de patriarhul Serghie.

Din punct de vedere religios imperiul se confrunta în continuare cu divergențele dintre calcedonieni și necalcedonieni. Împăratul Justinian I și Sinodul al V-lea ecumenic nu au reușit să refacă unitatea bisericească iar atitudinea persecutoare a împăratului Focas față de evrei și necalcedonieni a adâncit și mai mult ura dintre cele două grupări religioase. De aceea, împăratul Heraclie a interzis persecutarea anticalcedonienilor și a deschis noi perspective ale dialogului dintre ortodocși și necalcedonieni.

În timpul expedițiilor împotriva perșilor, împăratul Heraclie a avut întrevederi cu mai mulți ierarhi ai Bisericii iacobite necalcedoniene organizată după anul 543, cu centrul la Antiohia.

Patriarhul iacobit Atanasie I al Antiohiei (595-631) realizase în anul 616 unirea cu Biserica iacobită din Alexandria condusă de patriarhul Anastasie (604-616), așa încât necalcedonienii aveau în Orient o Biserică puternică și bine organizată. La întrevvedere de la Mabboug (înainte de anul 633) împăratul Heraclie dădu patriarhului iacobit Atanasie I o scrisoare care cuprindea următoarea mărturisire de credință: „*Dumnezeu-Cuvântul nepătimitor a suferit cu trupul său pătimitor. Este evident că dumnezeirea rămânând nepătimitoare, noi spunem că El are două naturi; aceea a lui Dumnezeu și aceea a omului care sunt unite în Iisus Hristos, Dumnezeu-Cuvântul, Fiul Precurat, neamestecat și nedespărțit, ceea ce înseamnă că ele sunt două naturi unite într-o singură lucrare, care este după cum a învățat Chiril de prea fericită pomenire: o fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul.*” (cf. Michel le Syrien, *Chronique*, ed. et trad. de J. B. Chabot, tome I, Paris, 1924, p. 402).

Prin urmare, se mărturisesc două firi dar o singură lucrare. Se pare că formula despre o singură lucrare (μία ἐνέργυα) a fost lansată prima dată ca bază a discuțiilor teologice ale împăratului Heraclie cu Pavel Oftalmos la Theodosiopolis în Armenia, în anul 622. Eșecul discuțiilor l-a făcut pe împărat să ceară arhiepiscopului Arcadie de Cipru să ia măsuri împotriva lui Pavel Oftalmos sau Pavel de Armenia, conducătorul acefalilor, impunând interdicția de a mai învăța că în Hristos, după unirea celor două firi, există două lucrări.

În realizarea unirii dintre ortodocși și necalcedonieni era antrenat și patriarhul Serghie al Constantinopolului care ar fi scris și el lui Pavel Oftalmos în anul 622. Tot el ar fi cerut lui Gheorghe Arsas în anul 618 să-i trimită texte patristice care vorbesc despre o singură lucrare în Hristos. În scrisoarea adresată episcopului Teodor de Faran, înainte de anul 622 cu scopul realizării unirii religioase, patriarhul Serghie anexează libelul patriarhului Mina al Constantinopolului (536-552) către papa Vigiliu al Romei (537-555), în care se mărturisește o singură voință și o singură lucrare în Hristos.

Aceste documente l-au determinat pe episcopul Cir de Phasis în Egipt să afirme că, după unirea firilor, în Hristos există

o singură lucrare sau energie și-i cere patriarhului Serghie detalii în acest sens. Acesta îi răspunde că nu există o formulă sinodală despre o singură lucrare dar că unii Sfinți Părinți printre care și Sfântul Chiril, vorbesc despre o singură lucrare de viață făcătoare a lui Hristos.

Episcopul Cir dându-și acordul asupra formulei „o singură lucrare în Hristos” a fost numit de împărat patriarh al Alexandriei în anii 630/631, punând în practică politica unionistă a Constantinopolului. Patriarhul Cir, numit și prefect al Egiptului, reprezenta biserica melkită minoritară în fața Bisericii nealcedoniene majoritară și ostilă autorității de stat de la Constantinopol. La rândul ei, Biserica nealcedoniană era împărțită în gruparea teodosienilor și cea a iulianiștilor.

Pe baza formulei „o singură lucrare în Hristos” patriarhul Cir reuși să realizeze unirea unei fracțiuni a teodosienilor cu Biserica Ortodoxă sau calcedoniană. La 3 iunie 633 se semna la Alexandria un decret de unire care cuprindea 9 anatematisme, cea mai elocventă pentru formula monoenergistă fiind anatematismul a VII-a: „Dacă cineva, folosind expresia Același Domn s-a arătat în două firi, nu cunoaște că El este Unul din Sfânta Treime, adică Logosul născut din Tatăl mai înainte de veci și întrupat în zilele mai de pe urmă (...), ci susține că El este Unul și Altul și nu Unul și Același, așa cum a învățat prea înțeleptul Chiril, desăvârșit în dumnezeire și tot așa desăvârșit în umanitate și arătat prin aceasta ca Unul și Același în două firi, și dacă cineva nu mărturisește că Unul și Același a suferit pe de o parte, pentru că celălalt nu putea suferi, adică a suferit omeneste cu trupul său ca om, iar ca Dumnezeu a rămas nepătimitor în mijlocul suferințelor trupului Său; și dacă cineva nu recunoaște că acest Unul și Același Hristos, a lucrat la fel atât ceea ce era dumnezeiesc, cât și ceea ce era omenesc prin unica lucrare teandrică, așa cum învăța Sfântul Dionisie, să fie anatema” (*Mansi*, 11, 563 ș.u.).

Această unire era impusă și nu liber consimțită. De aceea, se pare că ea „n-a depășit porțile Alexandriei” și a produs mare discordie în rândul nealcedonienilor dar mai ales printre ortodocși.

Sfântul Sofronie viitorul patriarh al Ierusalimului, descoperind noua erezie, a insistat însă fără succes, pe lângă patriarhul Cir ca documentul să nu fie publicat. După aceea el plecă la Constantinopol unde patriarhul Serghie îi promise că nu va predica despre „o singură lucrare a lui Hristos”. Sinodul endemic din Constantinopol concluzionează că accentul nu trebuie să cadă pe acțiunea lucrare-energie ci pe subiectul lucrător-operant, vorbindu-se astfel despre unicul subiect operant al lucrărilor divine și umane în Hristos. Acest decret sinodal nu anula decretul de unire din 3 iunie 633 de la Alexandria deoarece patriarhul Serghie, scriind patriarhului Cir al Alexandriei prin lunile august-septembrie 633, aproba unirea cu teodosienii conform tomosului atacat de Sfântul Sofronie, însă menționează că trebuie subliniată unitatea persoanei lucrătoare și nu lucrarea în sine. Aceeași idee o întâlnim și în scrisoarea patriarhului Serghie adresată Sfântului Sofronie în aceeași perioadă. Pentru a fi sigur de reușită în relațiile cu nealcedonienii patriarhul Serghie scrisese și împăratului Heraclie care se afla în Orient acuzându-l pe Sfântul Sofronie de tulburarea provocată în Biserică pentru că nu acceptă să nu se mai vorbească despre una sau două lucrări în Hristos în loc să adere la formula „un singur lucrător”.

Ales patriarh al Ierusalimului la sfârșitul anului 633, sau începutul anului 634, Sfântul Sofronie era pierdut pentru cauza monoenergismului. De aceea, patriarhul Serghie căuta să și-l atragă de partea sa pe papa Honoriu al Romei (625-638). În acest sens îi adresă o scrisoare prin care îl informa despre unirea de la Alexandria din anul 633 și despre opoziția Sfântului Sofronie. Mănuind cu abilitate speculațiile teologice ale părinților răsăriteni, patriarhul Serghie îl făcea pe papa să creadă că învățând despre două lucrări în Hristos se ajunge să se înțeleagă că există și două voințe, ceea ce ar duce la concluzia că una și aceeași persoană, adică Hristos, poate acționa cu o voință contradictorie. Astfel papa Honoriu acreditează în răspunsul său fără să vrea monotelismul, ca rezultat a monoenergismului interzicând să se vorbească despre una sau două lucrări în

Hristos și recomandând să se mărturisească „o singură voință în Hristos”. Documentul papal nu influența disputele teologice din Răsărit însă crea o mare confuzie și dădea curs noii erezii.

Monotelismul (μία θέλημα = o singură voință) și *monoenergismul* (μία ενέργεια = o singură energie sau lucrare). Deoarece aceste două concepte, care sunt complementare, au tangentă atât cu teologia necalcedoniană cât și cu susținerea unionistă a așa numitei grupări neocalcedoniene a secolului al VI-lea, s-a căutat originea lor atât în spațiul anticalcedonian siriano-egiptean cât și în cel calcedonian constantinopolitan. În realitate originile monotelismului și monoenergismului trebuie căutate în doctrina apolinaristă care pune accentul pe unitatea vitală în Iisus Hristos, unitate dobândită prin ipostasirea trupului și sufletului animal în $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ -ul divin care substituie sufletul rațional al omului. Astfel, vorbind despre un singur ipostas și o singură fire, Apolinarie învăța că în Mântuitorul Iisus Hristos nu există decât o singură fire, și în consecință o singură voință naturală și o singură lucrare. Deci, concepția apolinaristă despre unitatea în Hristos nu conducea spre monofizitism, ci mai mult spre monotelism, chiar dacă expresia „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul” folosită de Sfântul Chiril ca fiind atanasiană, dar în realitate era apolinaristă, constituia baza rezistenței monofizite.

La rândul său, Sever al Antiohiei (†538), teologul anticalcedonismului din secolul al VI-lea, împrumutând terminologia Sfântului Vasile cel Mare, care de fapt aparținea lui Didim cel Orb, făcea distincție clară între subiect, sau agentul care lucrează, și activitatea sau lucrarea acestuia. Energia era un fel de mijlocitor între subiect și lucrare, o mișcare lucrătoare (κίνησις ἐνεργητική). Prin urmare, în concepția lui Sever, unul este subiectul, adică Cuvântul întrupat, una este lucrarea, dar efectele sunt diferite, adică lucrurile făcute prin lucrarea sa. Cuvântul întrupat este Unul și lucrarea Sa una, care este mișcarea lucrătoare. El este cel care face ambele lucrări și noi nu spunem că există două firi lucrătoare; deoarece efectele sunt

diferite, pentru că Unul și Același Cuvânt întrupat a făcut și una și cealaltă. După cum nimeni nu separă Cuvântul de trup, tot așa nimeni nu poate separa lucrările. El respingea învățătura lui Leonțiu din Bizanț despre „două firi lucrătoare” sau „două energii naturale” și admitea varianta Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul despre o lucrare compusă sau teandrică, adică despre o lucrare unică.

Accentuând unitatea lui Hristos pe baza formulei chiriliene „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul”, Sever de Antiohia susținea și „o singură lucrare în Hristos”. Cum însă formula Sfântului Chiril era de proveniență apolinaristă, anticalcedonienii gândeau indirect în spiritul monoenergist al lui Apolinarie.

Pe de altă parte, teologii calcedonieni nu mai urmăreau în secolul al VI-lea să demonstreze existența unui singur ipostas în două firi, ci să explice cum lucrează acest unic ipostas lucrările celor două firi. În acest sens, s-a format, în special, în provinciile orientale ale Imperiului bizantin, curentul neocalcedonian care urmărea apropierea dintre calcedonieni și necalcedonieni, dând o interpretare chiriliană formulei de la Calcedon, potrivit căreia Hristos nu este subiect numai al lucrărilor atribuite firii divine și al lucrărilor atribuite firii umane, adică și al patimilor, cum învățau călugării sciți prin expresia „unul din Treime a pățimit cu trupul”. Întrucât existau printre anticalcedonieni simpatizanți ai Calcedonului iar printre calcedonieni militanți ai împăcării cu necalcedonienii, doctrina monotelită sau monoenergistă poate fi considerată un rezultat al întâlnirii dintre cele două curente. În nici un caz nu poate fi făcută responsabilă de monotelism teologia neocalcedoniană a secolului al VI-lea, ci exagerările unor reprezentanți ai ei au dus la apariția noii erezii. Un exemplu concludent în acest sens poate fi considerat episcopul Teodor de Faran.

Teodor de Faran, identificat cu călugărul Teodor de Raitu și considerat de episcopul Ștefan de Dor inițiatorul monotelismului, era episcop calcedonian, pentru că episcopia de

Faran aparținea după anul 451 Patriarhiei Ierusalimului iar apoi arhiepiscopiei Muntelui Sinai. El cunoștea fără îndoială hristologia Sfântului Chiril și interpretarea pe care i-o dădea Sever de Antiohia. Consultat de patriarhul Serghie al Constantinopolului în problema găsirii unei soluții de împăcare între calcedonieni și necalcedonieni, Teodor de Faran, cunosător al situației concrete din Arabia privind disputele hristologice, a susținut indirect monoenergismul, fiind de acord să nu se mai vorbească despre o energie sau despre două energii în Hristos. Condamnând monofizitismul, monoenergeticii erau convinși că păstrează tradiția calcedoniană. Prin urmare, disputa monotelită sau monoenergistă n-a fost altceva decât o luptă dusă pentru cauza formulei dogmatice de la Calcedon cu dorința de a face acceptată de necalcedonieni.

VI.2. Teologia ortodoxă în fața monotelismului și monoenergismului

Odată lansată teoria monoenergistă a declanșat reacția ortodoxă. Sfântul Sofronie al Ierusalimului (633/634-638), imediat după întronizarea sa ca patriarh, a trimis o scrisoare sinodală, cunoscută sub numele de *Sinodicon*, patriarhului Serghie al Constantinopolului, papei Honoriu al Romei și altor episcopi. După expunerea doctrinei hristologice stabilite la Calcedon, el accentua unitatea de lucrare în Hristos ca o consecință a unității subiectului lucrător care acționează și cele dumnezeiești și cele omenști. De aceea, zicea el „noi cunoaștem de la o natură și cealaltă, una și cealaltă lucrare, lucrare existențială și firească conform fiecărei naturi care provine în mod nedespărțit de la fiecare substanță și natură, după calitatea naturală și substanțială care Lui îi aparține în mod natural, și noi cunoaștem în același timp împreună-lucrarea fără despărțire sau amestecare a fiecărei substanțe”. (cf. *Mansi*, 11, 481 C).

Împotriva nestorianismului el învăța că, admitând două forme care acționează în comun și fiecare potrivit proprietății sale, noi spunem că Unul și Același Hristos a săvârșit lucruri superioare și lucruri inferioare potrivit proprietăților esențiale fiecărei firi, căci firile rămân neschimbate și neamestecate. Ele sunt cunoscute în mod distinct, ca fiind două însă sunt unite fără amestecare și primate într-un singur ipostas. Împotriva eutihianismului el arată că fiecare fire a săvârșit în comuniune cu cealaltă ceea ce îi era propriu, fără a fi suferit însă împărțire sau schimbare și rămânând distinctă de cealaltă, a păstrat comuniunea și compoziția în mod nedespărțit și neîmpărțit.

Făcând o sinteză între hristologia papei Leon I și cea a Sfântului Chiril al Alexandriei, Sfântul Sofronie precizează că lucrarea este în relație cu firea și nu cu persoana sau ipostasul. Prin urmare, există două firi în persoana unică a lui Hristos, implicit există și două lucrări naturale. Ele sunt însă unite pentru că unul și același este lucrătorul sau subiectul operant. Logosul lucrează cele dumnezeiești ca Dumnezeu, iar pe cele omenști ca om desăvârșit, pentru că umanitatea sa nu are un ipostas propriu ci este ipostasiată de Logos, adică este enipostasiată.

Sfântul Sofronie nu acceptă ideea de „fire compusă” deoarece acest lucru ar implica mărturisirea unei singure firi în Hristos. El nu acceptă însă nici ideea de „lucrare compusă” pentru că lucrarea aparținând firii ar conduce clar spre mărturisirea doctrinei despre o singură fire compusă, deci spre eutihianism.

Acceptând și o lucrare divino-umană (teandrică), Sfântul Sofronie învăța că aceasta nu este o singură lucrare ci ea se raportează după genuri diferite. Ea constituie în același timp ceea ce aparține divinității și umanității și ea manifestă în mod perfect lucrarea proprie fiecărei firi sau esențe într-o acțiune simultană.

Problema monotelismului este abordată de Sfântul Sofronie doar indirect, el fiind se pare primul care introduce conceptul de sinergism.

Sinodiconul Sfântului Sofronie nu a alungat concepția monoenergistă a patriarhului Serghie și a papei Honoriu. În

Orient însă el a trezit opoziția ortodoxă care amenința planurile unioniste ale coaliției Heraclie-Serghie de la Constantinopol. De aceea, după moartea patriarhului ierusalimitean (11 martie 638) a fost publicat, în septembrie-octombrie 638, decretul imperial numit *Ecthesis*. Afișat în nartexul catedralei Sfânta Sofia din Constantinopol, decretul interzicea folosirea expresiilor: „o lucrare” sau „două lucrări”, ca fiind foarte periculoase, însă cerea să fie mărturisită „o singură voință în Hristos”, căci trupul lui însuflețit cu suflet rațional, n-a exercitat lucrarea sa firească niciodată în mod separat și împotriva asentimentului Logosului divin cu care este unit ipostatic, ci numai în momentul, în modul și în măsura în care o voia Logosul. Iată textul:

„ (...) Nu permitem nimănui să vorbească sau să învețe despre una sau două lucrări ale Cuvântului divin întrupat. Dimpotrivă trebuie mărturisit, cum ne-au transmis sfintele sinoade ecumenice, că unul și același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu, lucrează cele dumnezeiești și cele omenești și că această lucrare dumnezeiască și omenească este făcută în mod neîmpărțit și neamestecat de același Cuvânt întrupat al lui Dumnezeu și se întoarce în unul și același (subiect n.n.).

Referitor la expresia o singură lucrare, ea este străină și produce unora rătăcire, chiar dacă a fost folosită de unii Părinți. Ei cred că ea desființează cele două firi în Hristos, Dumnezeul nostru, care sunt unite ipostatic. De asemenea, produce tulburare multora și învățătura despre două lucrări, deoarece n-a fost mărturisită de nici un sfânt și ortodox dascăl al Bisericii. De aici ar rezulta să cinstim două voințe care se contrazic reciproc, așa încât în timp ce voința Logosului divin vrea să săvârșească patima mântuitoare, voința omenească se opune cu dușmănie. Aceasta înseamnă că învățăm despre două voințe contradictorii, ceea ce este nebunesc și străin învățaturii creștine. Căci dacă nici nebunul Nestorie nu și-a permis să vorbească despre două voințe, deși el împărțea Logosul divin întrupat în doi fii, dar credea într-o singură voință a celor două

persoane, cum este posibil ca cei care mărturisesc credința ortodoxă într-un singur Fiu și Domn Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu, să accepte în el două voințe contrarii?

Urmând întru toate Sfintilor Părinți mărturisim o singură voință a Domnului nostru Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu. Căci el n-a fost niciodată despărțit de trupul său însuflețit cu suflet rațional și n-a făcut vreo mișcare naturală contrarie celui unit ipostatic cu Logosul divin. El acționează dimpotrivă când, cum și cât de des vrea Logosul divin însuși.” (Text integral la Mansi, 10, 993-995).

Prin această afirmație se deschidea o nouă dispută privind raportul dintre elementele constitutive ale persoanei Mântuitorului și problema definiției acestei persoane.

Logosul și-a însușit firea umană împropriindu-și-o, iar patimile și lucrările acesteia sunt atribuite Logosului, care lucrează și suferă El și prin această fire umană. Firea umană însă nu este un simplu instrument al Logosului. Persoana lui Hristos nu poate exista în afara firii umane, care o dinamizează și o face activă. Persoana în afara firii este un simplu mod de a fi al firii. Ea este o condiție ca natura să fie activă, deoarece nu există natură neipostatică. Fără ipostas, adică fără existență reală aparte, firea nu poate lucra. Dar nu persoana pune activitatea în mișcare. Dacă lucrările și patimile firii sunt atribuite persoanei, ca și cum aceasta ar fi cauza principală, ci pentru că persoana concretă cuprinde și firea și persoana, adică exprimă ansamblul la care trebuie raportate lucrurile și patimile firii. În cazul Mântuitorului, firea umană există în ființa Logosului ca în ipostasul sau persoana sa și ea lucrează și pătimește. Aceste lucrări și patimi sunt atribuite întregului concret, adică persoanei Logosului întrupat. Lucrările divine și umane ale lui Hristos formează două serii paralele, a căror existență se află în persoana Logosului, dar ele nu sunt produse de această persoană, ci fiecare serie este produsă de firea ei proprie, adică lucrările divine sunt operate de firea divină, iar lucrările umane, de firea umană. Aceste serii de lucrări sunt paralele, nu subordonate;

lucrarea umană nu este subordonată, natural, lucrării divine, pentru că nu firea divină, ci persoana Logosului și-a însușit umanitatea. Armonia lucrărilor nu este mecanică, ci liberă, pentru că omul aderă spontan la voința și lucrările divine. (cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, vol. III, Paris, 1924, p. 172-173).

Monotelistii însă, subordonând lucrările umane celor divine, învățau că ele nu sunt spontane și libere, ci apar exclusiv sub impulsul voinței divine. (Voința umană rămânând în stare pur pasivă, în Hristos nu există în realitate decât o singură voință, cea divină, și o singură lucrare, cea divină.

Patriarhul Serghie, autorul textului *Ecthesis*-ului, a ținut un sinod la Constantinopol și a publicat un decret sinodal în luna noiembrie 638, care prevedea depunerea din treapta clericală a episcopilor, preoților și diaconilor, și excomunicarea monahilor și laicilor în caz de nerespectare a acestui document dogmatic.

Ecthesis-ul a fost semnat de patriarhul Cir al Alexandriei și de împăratul Heraclie. Papa Honoriu murise la 12 octombrie 638 fără să știe de existența lui iar papa Ioan al IV-lea (640-642) nu numai că respinse acest decret, ci căută să-l absolve de monotelism pe Honoriu. Împăratul Heraclie acuzat de erezie, scrise papei înainte de 11 februarie 641, data morții lui, că nu el este autorul *Ecthesis*-ului, ci patriarhul Serghie care i l-a dat să-l semneze la întoarcerea sa din Orient. Împăratul murea lăsând Biserica dezbinată din cauza monotelismului iar provinciile orientale cucerite de arabi: Siria (636) și Palestina inclusiv Ierusalimul (638) cărora le-a urmat Egiptul în anul 642.

Împăratul Constantin al III-lea, adversar al monotelismului, n-a domnit decât trei luni, murind la 25 mai 641. Prin înlăturarea patriarhului Pir al Constantinopolului (638-641) a căutat să înlăture monotelismul.

Împărăteasa Martina, văduva lui Heraclie, impunând alegerea fiului ei Heracleonas ca împărat, a reșezat pe patriarhul Pir pe scaunul patriarhal din Constantinopol, ceea ce a revoltat pe mulți. Astfel Valentinian, comandantul armatei, veni din Orient la Constantinopol și așeză pe tronul imperial pe Constans al II-lea

(641-668), fiul minor al fostului împărat Constantin al III-lea. Împărații Heracleonas și Martina au fost exilați pe insula Rodos, după ce primului i s-a tăiat nasul iar mamei sale limba. Patriarhului Pir, care după retragere a peregrinat prin Africa de Nord, i-a urmat patriarhul Pavel al II-lea (641-653).

Atât împăratul cât și patriarhul reluară legăturile cu Biserica Romei, mărturisind credința ortodoxă fără să mai amintească de *Ecthesis*. Când însă papa Teodor (642-649) l-a recunoscut pe Pir ca patriarh canonic al Constantinopolului, patriarhul Pavel al II-lea i-a adresat o scrisoare sinodală cu conținut monotelit prin anii 646-647. El afirma că, existând o singură persoană a lui Hristos, rezultă că există și o singură voință pentru a evita contradicția sau diversitatea voințelor în Hristos. Trupul unit cu Cuvântul posedă voință divină, fiind condus și impulsionat de acesta, fără elan propriu.

Redeschis astfel conflictul dintre Roma și Constantinopol a făcut ca împăratul Constans al II-lea să publice în anul 648 un nou edict dogmatic, numit *Typos*, care anulând *Ecthesis*-ul prevedea următoarele:

„Hotărâm ca de acum înainte supușii noștri, care mărturisesc credința creștină ortodoxă nealterată și aparțin bisericii universale și apostolice, să nu aibă libertatea de a mai provoca certuri sau revolte legate de expresiile o voință sau o lucrare, două voințe sau două lucrări (...) Cine încalcă acest ordin, va fi propus mai ales judecătii înfricosătoare a atotputernicului Dumnezeu și va cunoaște mânia împărătească. Dacă este episcop sau cleric, să fie depus din treapta episcopală sau clericală. Dacă sunt călugări să fie scoși din mănăstire și alungați din locul acela. Dacă au funcții sau demnități de stat sau ranguri militare, să fie deposedați de ele. Dacă sunt persoane particulare și aparțin aristocrației să fie deposedați de averile lor. Dacă aparțin celor de jos să fie aduși la dreapta cugetare nu numai prin pedepse corporale ci și prin exil îndelungat. Prin aceasta toți, cuprinși de frica lui Dumnezeu și teamă față de pedeapsă care cu dreptate îi amenintă, să păstreze netulburată pacea Sfintei Biserici a lui Dumnezeu.” (Textul integral la *Mansi*, 10, 1029-1032).

Publicarea *Typos*-ului care urmărea rezolvarea divergențelor dogmatice a produs o și mai mare discordie în Biserică. Papa Teodor I-a excomunicat pe patriarhul Pavel al II-lea al Constantinopolului la sfârșitul anului 648 (începutul anului 649). Totuși se spera într-o aplanare a conflictului așa încât nu s-a dat prea mare importanță acestei excomunicări. Când însă apocrisiarii papei la Constantinopol au fost arestați, bătuti și exilați pentru că au refuzat *Typos*-ul, papa *Martin I* (649-655) a convocat un sinod care s-a ținut în biserica Mântuitorului din palatul Lateran din Roma între 5-31 octombrie 649. El întregea numărul sinoadelor locale ținute în Africa (Numidia, Byzacium, Mauretania și Cartagina), Galia și Cipru pentru condamnarea monotelismului. Prin cele 20 de anatematisme, sinodul de la Lateran condamnă monoenergismul și monotelismul respingând *Ecthesis*-ul și *Typos*-ul, anatematiza pe episcopul Teodor de Faran și patriarhii Serghie și Pir ai Constantinopolului și declara că în persoana Mântuitorului Iisus Hristos sunt două firi unite inconfundabil, două voințe naturale, divină și umană, și două lucrări naturale, divină și umană în perfectă armonie.

Întrucât acest sinod se opunea decretului imperial *Typos*, împăratul Constans al II-lea a ordonat exarhului Olimpius de la Ravenna să meargă la Roma ca să-l aresteze pe papa Martin I și să obțină aprobarea episcopatului italian pentru *Typos*. Olimpius, profitând de atmosfera disprețuitoare a Romei față de Constantinopol, s-a lăsat proclamat șef politic al Italiei pe care o scotea de sub dominație bizantină. Rebeliunea a fost de scurtă durată pentru că inițiatorul ei a murit în anul 652.

La 17 iunie 653 noul exarh din Ravenna, Calliopa, a intrat cu armata în Roma, l-a arestat pe papa Martin I și după o captivitate de un an și trei luni l-a adus la Constantinopol. În procesul intentat papei erau fixate două capete de acuzare. Teologic era acuzat că a acceptat adaosul *Filioque* în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, încălcând astfel canonul 7 al Sinodului al III-lea ecumenic care interzicea orice adaos sau omitere la acest simbol.

Politic era acuzat de înaltă trădare pentru că l-a sprijinit pe uzurpatorul Olimpius. Pentru toate acestea a fost condamnat la moarte. La rugămintea patriarhului Pavel al II-lea, sentința a fost comutată, fiind trimis în exil la Cherson unde a murit la 16 septembrie 655.

Procesului de oprinare a opozanților monotelismului i-a căzut victimă și *Sfântul Maxim Mărturisitorul* (†662), cel mai mare apărător al doctrinei hristologice ortodoxe din secolul al VII-lea.

Sfântul Maxim s-a născut la Constantinopol, în jurul anului 580. Având o cultură aleasă a ajuns secretar imperial al împăratului Heraclie. În anul 630 s-a călugărit într-o mănăstire din Chrysopolis-Scutari, de cealaltă parte a Bosforului. Atacurile perșilor l-au determinat să fugă în Africa de Nord în anul 645. Aici l-a întâlnit pe fostul patriarh Pir al Constantinopolului cu care a avut o dispută teologică pe tema monotelismului în prezența guvernatorului Grigorius și a mai multor episcopi. În disputa de la Cartagina Sfântul Maxim a învins, combătând cu vehemență și competență monotelismul. În anul 646 a plecat la Roma continuând să atace erezia și determinându-l pe papa Martin I să țină sinodul antimonetelist din anul 649. *Lateran*

Doctrina hristologică a Sfântului Maxim este construită pe tehnica filosofică aristotelică, folosită și de Leontiu de Bizant, dar filosofia și mistică sa sunt influențate de neoplatonism, în special, prin intermediul scrierilor Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. Două coordonate marchează teologia hristologică și mistică a Sfântului Maxim: 1. Înomenirea lui Dumnezeu, hotărâtă de la început și realizată în istorie la plinirea vremii; 2. Îndumnezeirea omului inițiată de întruparea lui Dumnezeu. Îndumnezeirea avea ca scop restabilirea chipului lui Dumnezeu în om. Aceasta nu putea fi realizată decât dacă Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat.

Pentru Sfântul Maxim cele două firi ale Mântuitorului implică neapărat două voințe și două lucrări. Voința este un atribut al firii, nu al ipostasului sau al persoanei. Dar există o voință naturală și o voință deliberativă.

Voința naturală, spunea el, este puterea care năzuiește spre ceea ce există potrivit naturii. Ea îmbrățișează toate însușirile proprii firii în chip ontologic. Firea tinută în chip natural de această voință, dorește să existe, să trăiască, să fie mișcată, cu simțurile și cu mintea. Firea își dorește propria și deplina ei existență.

În afară de voința naturală, există și o voință deliberativă, în legătură cu lucrurile care sunt în puterea noastră. Voința electivă sau deliberativă, învață Sfântul Maxim, nu este identică cu voința naturală. Voința naturală este o simplă dorință rațională și vitală, pe când voința deliberativă este o sinteză de dorință, deliberare și judecată.

Voința naturală este articulată numai din lucruri naturale, pe când cea deliberativă este făcută din lucruri care stau în alegerea și în puterile noastre. Deosebirea fundamentală, zice el, dintre cele două voințe, este aceea că cea naturală este o forță orientată ontologic, pe când cea deliberativă este orientată electiv. Voința deliberativă este o tendință de alegere liberă a unui lucru, cu posibilitatea de a înclina într-un sens sau în altul. Această voință caracterizează propriu nu natura, ci persoana și ipostasul.

Această învățătură raportată la persoana Logosului întrupat se impune cu necesitate întrebarea: pe care din aceste voințe le-a avut El? Dacă voința naturală și voința deliberativă sunt diferite, preciza Sfântul Maxim, întrucât prima este un fenomen ontologic, iar a doua un fenomen volitiv, Logosul întrupat a avut ca om, voință naturală. Această voință este acționată și susținută de voința dumnezeiască. Voința umană nu se opunea voinței divine pentru că ea era îndumnezeită grație unirii ipostatice. Textul: „Părintele Meu, de este cu puțință, treacă de la Mine paharul acesta! Însă nu precum voiesc Eu, ci precum Tu voiești.” (Mt. 26, 39), arată că prin ezitarea față de moarte, Mântuitorul a evidențiat mișcarea voinței sale omenești în unire cu voința dumnezeiască, susținută și devenită potrivit împletirii rațiunii naturale cu modul întrupării. Mântuitorul avea ca om voință naturală, formată prin voință sa divină și neopusă acesteia. Nimic natural nu se opune lui Dumnezeu, dacă nu intervine voința

electivă. Dacă Mântuitorul ar fi avut o voință deliberativă, atunci El era un simplu om. În plus afirmă Sfântul Maxim, o voință deliberativă a Mântuitorului implică posibilitatea mișcării ipostasului său atât conform firilor sale, cât și împotriva acestora. Dacă voință deliberativă este cea care caracterizează ipostasul lui Hristos, atunci această voință l-a separat de Tatăl și de Duhul, pentru că ea diferă, în alegerea și hotărârile ei, de natura Tatălui și a Sfântului Duh.

În concluzie, Mântuitorul nu poate avea o voință deliberativă, ci are două voințe naturale corespunzătoare celor două firi ale sale. Raportul dintre ele este identic cu raportul dintre cele două firi. Nu poate fi acceptată ideea că Domnul a avut a voință omenească prin atribuire. Dacă ar fi așa, învață Sfântul Maxim, înseamnă că și celelalte elemente naturale umane le-a avut Domnul tot prin simpla relație și nu în realitate. Atunci taina iconomiei mântuirii este o simplă ficțiune.

Sfântul Maxim Mărturisitorul condamnă în *Discuția cu Pir* (lucrare fundamentală pentru hristologia lui, o remarcabilă prezentare a ei fiind făcută de părintele I.G. Coman, *Și Cuvântul trup S-a făcut*, Timișoara, 1993, p. 271-291, preluată de noi aici), și monoenergismul pornind de la același concept ca și în cazul voințelor: 1. Firea postulează lucrarea; 2. În Hristos au fost două lucrări inerente celor două firi.

Astfel, zice el, nimeni nu poate lucra nimic fără puterile proprii firii. Nu există energie sau lucrare în afara firii. Suprimarea lucrărilor naturale implică suprimarea firii. Suprimarea firilor înseamnă suprimarea ipostasului sau persoanei compuse. Suprimarea lucrărilor înseamnă eliminarea definitivă a firilor.

Pentru că monoenergistii afirmă că lucrarea aparține ipostasului și nu firii, Sfântul Maxim îi combate învățând că dacă firea nu este lipsită de existență, atunci ea nu poate fi lipsită nici de lucrare naturală. Dacă firea n-ar participa la lucrare, ea n-ar participa nici la existență. Cum poate, se întrebă el, ca cel ce nu participă la puterea naturală după trup, adică Logosul să fie

întrupat ca om desăvârșit sau să fie pur și simplu numai om? Nu există om fără energie sau lucrare naturală, așa cum nu există nici o fire fără lucrarea ei proprie și ființială. Absența lucrării face firea să nu fie fire, sau ca firile să fie identice între ele, sau să fie una singură în locul tuturor, care au fost amestecate și confundate prin absența unei energii care dă structură și consistență firii. Cine zice că Logosul este activ pentru că s-a făcut om, acela îi atribuie o activitatea naturală și omenească. Într-adevăr, activitatea este imposibilă fără lucrarea naturală, așa cum existența este de neconceput fără esență sau fire. Dar Hristos având două firi, este necesar ca El să lucreze nu cu o singură activitate, ci cu două. O singură activitate implică o singură fire ceea ce ar duce la monofizitism. Așadar lucrarea nu este ipostatică sau personală, ci naturală. Ori, existând două firi unite în Hristos, există în mod firesc și două lucrări unite în Hristos.

Căutând să lămurească lucrarea divino-umană a Mântuitorului monoenergeticii afirmau că activitatea lui omenească nu este altceva decât un instrument al celei dumnezeiești și deci există de fapt o singură lucrare. Comentând această afirmație, Sfântul Maxim, demonstrează că ideea de activitate omenească-instrument, este asemănătoare cu ideea nestoriană de fire omenească-templu unit relațional și nu ipostatic cu Logosul divin, sau cu cea apolinaristă despre trupul lui Hristos neînsuflit și lipsit de rațiune.

Cele două lucrări, învăța el, sunt unite și conlucrează asemenea celor două voințe. Hristos a obosit, a flămânzit, i-a fost sete, s-a temut de moarte, a lacrimat, după legea trupului, ceea ce arată în același timp a dispoziție activă și un semn de condescendență față de împreună-servi și servi. În firea lui, El a rămas stăpân, dar s-a făcut rob din cauza noastră care eram robi din fire, ca să ne facă pe noi stăpâni ai aceluia care domnea tiranic și cu înșelăciune peste lume. De aceea El a lucrat cele ale robului ca stăpân, adică a activat dumnezeiește în cele ale trupului și a arătat în cele trupesti o putere nepătimitoare și stăpână prin fire, putere care prin pătimire a înlăturat piericiunea,

iar prin moarte a creat o viață nepieritoare. Pe de altă parte, Hristos a lucrat cele ale stăpânului ca rob, adică a săvârșit omenește cele dumnezeiești și a arătat nespusa sa slavă-chenoză, care prin trupul pătimitor a îndumnezeit tot neamul care prin stricăciune se făcuse pământ. Prin această comuniune de însușiri, se constată că Hristos a avut firi a căror ipostas era El, a avut lucrări sau mișcări esențiale, a căror unire neconfuză era El, că această unire nu era pasibilă de împărțire potrivit firilor a căror ipostas era El.

Desigur era o lucrare unitară. Unirea lucrărilor se face după o „întrepătrundere organică”, așa cum se face și unirea firilor, adică acea perihoreză prezentă în relațiile persoanelor Sfintei Treimi. Este vorba de conceptul de lucrare teandrică preluat de la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul pe care Sfântul Maxim o numește *lucrare dumnezeiască înomenită*. Acest lucru nu desființează dualitatea lucrărilor ci accentuează unirea lor indisolubilă.

Pentru că în disputa hristologică definirea noțiunilor s-a dovedit un aspect extrem de important, iar monotelitii și monoenergiștii legau voința și lucrarea de persoană și nu de fire, Sfântul Maxim a adus o contribuție esențială la definirea noțiunii de persoană în Hristos. Persoana în Hristos, spunea el, este sinteza desăvârșită a umanității și a divinității în jurul Logosului ca subiect și continuă identitatea acestor părți cu întregul lor, adică indivizibilitatea sau individualitatea elementelor alcătuitoare. Hristos era același întreg Dumnezeu cu umanitatea și același om cu dumnezeirea. Același om ca om, în sine și prin sine, a supus umanitatea lui Dumnezeu și Tatăl. Această unitate absolută și identitate continuă sunt caracteristicile de bază ale persoanei.

Unirea celor două firi este așa de reală și cu adevărat indisolubilă, încât Hristos era același om ca înainte de întrupare, cu deosebirea că acum, avea o existență compusă. Simplu după fire, întrucât El rămânea Dumnezeu și deoființă cu Tatăl, El era totuși în doi, întrucât s-a făcut trup, pentru ca prin cele două firi, El să se înrudească după esență cu extremele și să păstreze

deosebirea naturală a propriilor sale părți între ele prin unicitatea persoanei, El având identitatea desăvârșită în părți, obținea și diferența personală față de extreme, ca unul și singur. Prin continuitatea identității sale naturale și ființiale față de extreme, El era desăvârșit în ambele: era deodată Dumnezeu și om.

Hristologia Sfântului Maxim nu a stat numai la baza definiției doctrinare a Sinodului al VI-lea ecumenic, ci a inspirat pe teologii sintetizatori ai teologiei patristice printre care cel mai remarcabil a fost Sfântul Ioan Damaschinul (†749).

Paralel cu acțiunile antimonotelite ale Sfântului Maxim Mărturisitorul în Africa se profilau mișcări revoltătoare împotriva regimului de la Constantinopol. Astfel exarhul Grigorie s-a răsculat și s-a declarat împărat, probabil cu intenția de a restabili Imperiul Roman de Apus desființat în anul 476. Exarhul a murit în lupta de la Sufetula împotriva arabilor, în anul 647, iar planurile sale au eșuat. Datorită faptului că fusese în legătură cu exarhul Grigorie, care a organizat disputa teologică de la Cartagina, din anul 645, Sfântul Maxim a trebuit să dea socoteală la interogatoriul de la Constantinopol, din 16 mai 655, asupra activității lui în Africa și la Roma.

După al doilea interogatoriu din 23 mai 655, acuzat nu numai pentru nerespectarea monotelismului ci și pentru colaborarea cu infidelul exarh Grigorie, el a fost condamnat la exil în Byzia. Aici a avut o discuție cu episcopul Teodosie de Cezareea, care avea mandat din partea patriarhului de Constantinopol și a împăratului să găsească o formulă de înțelegere cu marele teolog ortodox. I se cerea doar să accepte comuniunea cu împăratul. El însă a refuzat motivând că va accepta acest lucru numai dacă împăratul va condamna Tomosul de unire de la Alexandria din anul 633, *Ecthesis*-ul și *Typos*-ul. Acest lucru se realiza pe fondul noilor schimbări de opinii de la Constantinopol unde problema celor două voințe și două lucrări nu mai avea o conotație dogmatică.

⊗ La 9 septembrie 656 Sfântul Maxim a fost mutat la mănăstirea Theoda din Rhegium unde a întreținut o nouă discuție cu trimișii de la Constantinopol. La 14 septembrie a fost mutat din

nou la Salembria iar la 17 septembrie la Berberis. În anul 662 a fost din nou interogat și torturat la Constantinopol, tăindu-i-se mâna dreaptă și limba. Exilat din nou la Lazia, la 18 iulie 662, bătrânul mărturisitor a murit la Semari, la 13 august 662.

Interogat și exilat împreună cu Sfântul Maxim a fost și ucenicul lui, monahul Anastasie care a murit la 24 iulie 662. Un alt ucenic al său, Anastasie Apocrisiarul, a fost arestat și exilat încă din anul 646, murind la 11 octombrie 666, după ce mai înainte își audiase dascălul la interogatoriul din Constantinopol din anul 662.

Pe fondul nemulțumirilor față de politica sa religioasă, împăratul Constans al II-lea nu mai era dorit la Constantinopol, de aceea începând cu anul 663 a mutat capitala la Siracusa, sprijinind în continuare monotelismul. Lucrările dogmatice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul erau însă citite și folosite în apărarea Ortodoxiei.

Pe scaunul patriarhal din Constantinopol a revenit pentru scurt timp fostul patriarh Pir care a reconfirmat *Typos*-ul deși în urma disputei din Cartagina din anul 655 și la Roma se declarase pentru diotelism.

Patriarhul Petru al Constantinopolului (654-666) a adresat papei Vitalian (657-672) o scrisoare dogmatică, acceptată de apocrisiarul papal, în care se afirma că se poate vorbi și despre două voințe datorită celor două firi în Hristos dar și despre o singură voință datorită unității ipostasului lui Hristos. Sfântul Maxim Mărturisitorul a criticat această mărturisire de credință arătând că nu este altceva decât o afirmare pozitivă a ceea ce a pus în formă negativă *Typos*-ul. Sinodul endemic din Constantinopol din anul 662 a aprobat această formulă și a anatemizat pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, pe Anastasie Apocrisiarul, pe monahul Anastasie, pe papa Martin I și pe Sfântul Sofronie al Ierusalimului, totuși apărătorii diotelismului.

Patriarhii Toma al II-lea (667-669), Ioan al V-lea (669-675) și Constantin I (675-677) ai Constantinopolului n-au mai susținut monotelismul. Poziția patriarhului Teodor I (677-679) a

fost nesigură în legătură cu opțiunea sa doctrinară deoarece ceruse împăratului să aprobe ștergerea din diptice a papei Vitalian pentru că trecuse numele papei Honoriu în dipticele romane. În al doilea mandat ca patriarh (686-687) el și-a manifestat deschis apartenența la diotelism. Se observă diminuarea monotelismului spre sfârșitul domniei împăratului Constans al II-lea și reluarea relațiilor dintre Roma și Constantinopol, ceea ce nu însemna rezolvarea definitivă și sigură a crizei.

VI.3. Sinodul al VI-lea ecumenic

Următorul împărat, Constantin al IV-lea Pogonatul (668-685), a restabilit capitala la Constantinopol și dezaproband monotelismul, a militat pentru comuniunea dintre Constantinopol și Roma. În scrisoarea trimisă la Roma la 12 august 678 împăratul cerea trimiterea la Constantinopol pentru tratative a unei delegații formată din trei trimiși papali, 12 episcopi și arhiepiscopi apuseni și câte un delegat al fiecărei mănăstiri grecești din Roma. Papa Agathon (678-681) înainte de a trimite delegați la Constantinopol, a ținut un sinod la Roma, în luna martie 680, la care au participat 125 de episcopi apuseni condamnând monotelismul în spiritul sinodului de la Lateran din anul 649.

La 10 septembrie 680 patriarhul Gheorghe al Constantinopolului (679-686) era rugat de împărat să convoace pe sufraganii săi pentru o cercetare riguroasă asupra problemei voințelor și lucrărilor în Hristos. Aceeași rugăminte o adresa și patriarhului Macarie al Antiohiei. Astfel, împăratul pregătea convocarea unui sinod care să restabilească pacea în Biserică și să formuleze doctrina adevărată despre diotelism și dioenergism.

Deși se propusese doar o conferință teologică, fiind create condițiile optime desfășurării unui sinod, la 7 noiembrie 680 au

început lucrările unui sinod general, recunoscut ca Sinodul al VI-lea ecumenic. Sinodul s-a desfășurat într-o sală boltită a palatului imperial de unde și denumirea de „Sinodul Trulan I” pentru a-l deosebi de un al doilea sinod ținut în aceeași sală numit Sinodul Trulan II sau Sinodul quinisext pentru că a completat opera canonică a Sinoadelor V și VI ecumenice.

Învățând din experiența sinoadelor anterioare, împăratul Constantin al IV-lea și-a rezervat conducerea sinodului fie personal ca în cazul primelor 11 ședințe, fie prin reprezentanți. Cele cinci scaune patriarhale (pentarhia) erau prezente la sinod prin titularii lor sau prin reprezentanți. Papa Agathon a trimis ca delegați personali pe preoții Teodor și Gheorghe și pe diaconul Ioan, viitorul papă Ioan al V-lea (685-686). El recomanda de asemenea ca delegați ai sinodului roman din anul 680 pe episcopii Abendantiu de Paterno, Ioan de Reggio și Ioan de Porto care au semnat actele sinodului după titularii sau reprezentanții pentarhiei. Papa mai recomanda și pe preotul Teodor fără a-l numi legat papal, el semnând în numele arhiepiscopului Teodor de Ravenna. În schimb, cu calificativul de „legați ai sinodului roman al scaunului apostolic din vechea Romă”, au semnat episcopii Ioan de Tesalonic, Ștefan de Corint, Vasile de Gortina în Creta și Ioan de Atena, ceea ce trebuie înțeles că mărturisesc învățătura doctrinară stabilită de sinodul roman amintit mai sus și nu că ar fi aparținut jurisdicțional de scaunul papal. Este adevărat că până în anul 732 o parte din Illyricum stătea sub influența Apusului.

Patriarhia de Constantinopol era prezentă la sinod prin titularul ei, patriarhul Gheorghe și prin aproape 140 de mitropoliți, arhiepiscopi și episcopi din diocesele Tracia, Pont și Asia. Patriarhia de Alexandria a fost reprezentată de ieromonahul Petru cu titlul de vicar, amintind că în perioada 651-742 această patriarhie a fost administrată doar de locuitori de patriarh. Patriarhia Antiohiei a fost reprezentată de patriarhul Macarie (654-681) care de fapt rezida la Constantinopol datorită stăpânirii arabe. Patriarhul Macarie nerenunțând la monotelism a

fost depus din scaun la 7 martie 681 în locul lui fiind ales Teofan (681-684), care de asemenea a rezidat numai în Constantinopol. Patriarhia Ierusalimului a fost reprezentată de ieromonahul Gheorghe, viitor patriarh al Antiohiei între anii 685-702, care susținea teologia hristologică dioenergistă a Sfântului Sofronie.

Episcopii prezenți la Sinodul al VI-lea ecumenic reprezentau Biserica calcedoniană. Bisericile necalcedoniene nu erau interesate acum de această problemă pentru că se confruntau cu noua lor situație creată de ocupația arabă în Egipt, Palestina și Siria.

Pe lângă cei 174 de episcopi sau locuitori de episcopi, semnatori ai actelor sinodului, a participat un mare număr de călugări în special din Roma și Italia care susțineau diotelismul. Majoritatea erau greci, probabil refugiați din Orient datorită stăpânirii arabe și care cunoșteau teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul.

Întrucât în prima ședință din 7 noiembrie 680, la solicitarea împăratului privind motivul discordiei în Biserică, legații papali i-au acuzat pe patriarhii Serghie, Pavel, Pir și Petru ai Constantinopolului, pe episcopul Teodor de Faran și pe patriarhul Cir al Alexandriei că au învățat despre o singură voință și o singură lucrare în Hristos, sinodul a analizat în primele trei ședințe actele sinoadelor ecumenice pentru că patriarhul Macarie a declarat vis-à-vis de acuzele legaților papali următoarele: „Noi n-am învățat această expresie nouă, ci ne-am mulțumit numai să predicăm ceea ce sfintele Sinoade ecumenice, Sfintii părinți Serghie și urmașii lui, la fel ca și papa Honoriu și Cir al Alexandriei ne-au transmis în legătură cu problema voinței și lucrării, și noi suntem pregătiți să dovedim aceasta”. În urma acestei analize sinodul s-a pronunțat împotriva celor afirmate de patriarhul Macarie, fapt pentru care el a cerut să-i fie permis să prezinte texte din Sfintii Părinți în favoarea monotelismului. Sinodul s-a ocupat cu această problemă în următoarele ședințe.

În ședința a IV-a au fost citite scrisoarea papei Agathon și scrisoarea sinodului roman din anul 680, ambele adresate împăratului, conținând aceeași învățătură de credință. Se arată că întrucât voința și lucrarea aparțin firii, dacă mărturisim două firi în Hristos atunci trebuie să mărturisim și două voințe și două lucrări în Hristos. Cine înlătură voința umană neagă și sufletul uman al lui Hristos. Hristos are voința și lucrarea divină din veșnicie și deoființă cu Tatăl, iar voința și lucrarea umană le-a luat în trup împreună cu firea umană, care este asemenea cu a noastră.

În ședințele V-VIII au fost audiate două colecții de citate patristice solicitate de patriarhul Macarie al Antiohiei și adepții lui (călugărul Ștefan și episcopii Petru de Nicomidia, Antonie de Hipepa și Solomon de Claneus în Galatia), în favoarea monotelismului. În ședințele IX și XI au fost citite texte patristice care condamnau monotelismul sau texte din scrierile ereticilor pe baza cărora s-a formulat această nouă erezie. Pe baza celor audiate și a unor mărturisiri de credință despre două firi, două voințe și două lucrări în Hristos, patriarhul Gheorghe al Constantinopolului și adepții monotelismului, în afară de patriarhul Macarie și călugărul Ștefan au revenit la învățatura ortodoxă diotelită și dioenergistă. Întrucât patriarhul Macarie a continuat să afirme monotelismul a fost declarat eretic și anatematizat. El a părăsit lucrările sinodului.

Începând cu ședința a XII-a lucrările sinodului au fost prezidate de reprezentanții împăratului, patricii Constantin și Atanasie și consulii Polyeuct și Petru. Deoarece în această ședință au fost citite documente ce vizau pe patriarhul Serghie al Constantinopolului, pe papa Honoriu și pe Sfântul Sofronie, patriarhul Ierusalimului, sinodali au formulat următoarea hotărâre citită în ședința a XIII-a din 28 martie 681:

„După ce am citit scrisoarea dogmatică a lui Serghie de Constantinopol către Cir de Phasis și cea către papa Honoriu, ca și scrisoarea acestuia din urmă către Serghie, am văzut că aceste documente sunt contrare învățaturii apostolice, hotărârilor Sfintelor Sinoade și tuturor Sfintilor Părinți, ele fiind de acord cu

doctrinile greșite ale ereticilor. De aceea, noi le înlăturăm și le condamnăm drept pierzătoare pentru mântuirea sufletului. Astfel, numele lui Serghie, care a scris primul despre această doctrină eretică, a lui Cir de Alexandria, ale lui Pir, Pavel și Petru de Constantinopol și Teodor de Faran, trebuie să fie înlăturate din Biserică. Numele acestea să fie anatema. Împreună cu aceștia trebuie exclus din Biserică și anatematizat, potrivit hotărârii noastre comune, și numele lui Honoriu, papa vechii Rome, pentru că am găsit că în scrisoarea sa adresată lui Sofronie, el urma întru totul părerile acestuia din urmă, confirmând doctrina sa pierzătoare de suflet.

„Noi am examinat de asemenea scrisoarea sinodală a lui Sofronie pe care am găsit-o conform adevăratei credințe a Apostolilor și a Părinților, de aceea o acceptăm ca folositoare Bisericii sobornicești și apostolice și hotărâm ca numele lui Sofronie să fie trecut în dipticele Sfintei Biserici.” (Mansi, 11, 582E).

Ca o concluzie a acestei hotărâri și a cererii reprezentanților împăratului, ca sinodalii să se pronunțe în legătură cu cei acuzați de monotelism, sinodul a condamnat pe patriarhii Serghie, Pir, Pavel și Petru ai Constantinopolului, pe Cir al Alexandriei, pe episcopul Teodor de Faran și pe papa Honoriu ca eretici monotelisti și a ordonat arderea scrierilor lor eretice. S-a recunoscut totodată ortodoxia patriarhilor Toma, Ioan și Constantin ai Constantinopolului, numele lor rămânând în diptice.

În ședințele XIII-XVII au fost analizate noi documente și au fost anatematizați alți adepți ai monotelismului. În final, lista celor condamnați a fost întocmită într-o ordine care dezvăluia rolul pe care l-a avut fiecare la promovarea și susținerea monotelismului: Teodor de Faran, Serghie, Pir, Pavel și Petru de Constantinopol, Honoriu al Romei, Cir al Alexandriei, Macarie al Antiohiei împreună cu discipolii lui, Ștefan și Polihroniu. Încercarea legaților papali de a scoate numele papei Honoriu de pe lista condamnaților și a patriarhului Gheorghe în legătură cu înaintașii săi Serghie, Pir, Pavel și Petru aflați în aceeași situație, nu a schimbat atitudinea obiectivă a sinodului.

În ședința a XVIII-a din 16 septembrie 681, prezidată din nou de împăratul Constantin al IV-lea, într-o atmosferă de sărbătoare, a fost citită hotărârea dogmatică a sinodului cu următorul conținut:

„Acele Simboluri (este vorba de simbolurile de credință de la Niceea (325) și Constantinopol (553), n.n.) ar fi fost suficiente pentru a cunoaște și mărturisi credința ortodoxă; dar autorul a tot răul găsește totdeauna un șarpe care să-i îndeplinească serviciile și prin care el aruncă veninul său și își găsește uneltele proprii pentru a-și îndeplini voința, noi înțelegem prin aceasta pe Teodor de Faran, Serghie, Pir, Pavel, Petru, foști episcopi de Constantinopol, Honoriu papă a vechii Rome, Cir de Alexandria, Macarie de Antiohia, și discipolul său Ștefan. El (diavolul n.n.) a provocat prin lucrarea acestora scandal în Biserică, cu ocazia răspândirii doctrinei eretice despre o singură voință și o singură lucrare (energie) a celor două naturi ale lui Hristos, Unul din Sfânta Treime. Această învățătură stă de acord cu erorile lui Apolinarie, Sever și Themistiu și încearcă să nimicească adevărata întrupare a lui Hristos, arătând trupul Său însufletit de un suflet rațional, lipsit de o voință și de o lucrare. În același timp, Hristos Dumnezeuul nostru, a insuflat un împărat credincios, un nou David, care n-a avut odihnă până ce adunarea prezentă a găsit adevărata învățătură a Ortodoxiei. Acest Sinod ecumenic a primit cu credinciosie și a salutat, ridicând mâinile spre cer, scrisoarea prea sfințitului papă Agathon către împărat, unde sunt citați și condamnați aceia care mărturisesc doctrina despre o singură voință și o singură energie. Sinodul a acceptat, de asemenea, scrisoarea sinodală a celor 125 de episcopi reuiniți sub președinția papei, pentru că aceste două scrisori sunt în acord cu Sfântul Sinod din Calcedon, cu Tomos-ul papei către Flavian și cu scrisorile sinodale ale lui Chiril împotriva lui Nestorie, adresate episcopilor orientali.

Noi ne-am alăturat deci celor cinci Sfinte Sinoade ecumenice și venerabililor părinți și am mărturisit că Domul nostru Iisus Hristos este adevăratul Dumnezeuul nostru, Unul din Sfânta Treime, cea deoșiantă și de viață dătătoare: desăvârșit în divinitate



și desăvârșit în umanitate: același fiind Dumnezeu adevărat și om adevărat, compus din suflet rational și din trup: deoființă cu Tatăl după dumnezeire și același deoființă cu noi după umanitate; asemănător cu noi în toate, afară de păcat; născut mai înainte de veci din Tatăl după dumnezeire și același născut după umanitate, la plinirea vremii, pentru mântuirea noastră din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, cea în sens propriu și cu adevărat Născătoare de Dumnezeu; Unul și același Hristos, cunoscut ca Fiu și Domn, Unul-Născut din două firi, unite în mod neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit fără ca prin aceasta să fie înlăturată deosebirea firilor din cauza unității, ci mai vărtos păstrându-se însusirea fiecărei firi, unite într-o singură persoană și un singur ipostas. El nefiind despărțit sau separat în două persoane, ci Unul și același Fiu, Cuvântul, singurul născut al lui Dumnezeu, Domnul Iisus Hristos...

Mărturisim de asemenea că în Hristos există, așa după cum ne-au învățat Sfinții Părinți două voiri (θελήσεις = actul de a voi) și două voințe (θέλήματα = voințe) naturale, două lucrări, care sunt unite între ele în chip neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit.

Cele două voințe naturale ale sale nu sunt opuse între ele, așa precum pretind în mod neevlavios ereticii, dar voința Sa umană, fără să se opună se supune voinței Lui dumnezeiești atotputernice.

Voința trupului (σάρξ) a trebuit să se miște și să fie subordonată voinței dumnezeiești, așa după cum arată prea înțeleptul Atanasie, căci precum trupul Lui se numește și este trupul lui Dumnezeu-Cuvântul, tot așa și voința firii Sale umane se numește și este voința proprie a lui Dumnezeu-Cuvântul. El însuși spune: «Eu n-am coborât din cer ca să fac voia Mea, ci voia Tatălui, Celui care M-a trimis». (In. 5, 30).

În acest pasaj, El numește a Sa, voința trupului fiindcă trupul a devenit al Lui propriu. Și după cum preasfântul și preacuratul Său trup n-a fost distrus prin îndumnezeire, ci a rămas și în ordinea Sa proprie, tot astfel și voința Sa umană fiind îndumnezeită n-a fost

distrusă, ci mai curând, a fost salvată, după cum spune Grigorie Teologul că «voința trupului, cu rostul său mântuitor, nu este contrară lui Dumnezeu, ci ea a fost desăvârșit îndumnezeită».

Noi mărturisim că în Domnul Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu nostru, există și două lucrări naturale, unite între ele în chip neîmpărțit și nedespărțit, neamestecat și neschimbat, adică lucrarea dumnezeiască și lucrarea omenească, după cum spune foarte limpede Leon cel de Dumnezeu inspirat că «fiecare din cele două firi lucrează ceea ce îi este propriu cu participarea celeilalte, Cuvântul făcând ceea ce este al Cuvântului, iar trupul săvârșind ceea ce aparține trupului. Noi nu putem admite să se afirme că Dumnezeu și făptura Sa (firea omenească a lui Hristos n.n.) ar fi avut o singură și aceeași lucrare, ca să nu ridicăm făptura în ființa divină, și nici să coborâm firea dumnezeiască cea aleasă la locul convenit făpturilor. Credem că Unul și același a săvârșit minunile și a îndurat suferințele potrivit cu cele două firi din care este compus.

Păstrând ceea ce este neamestecat și nedespărțit, mărturisim că Unul și același este Domnul Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu nostru, în Sfânta Treime și după întrupare.

Cele două firi ale Sale strălucesc în Unul și singurul ipostas al Lui, în care a arătat minunile și suferințele în tot cursul vieții Sale mântuitoare, nu după închipuire, ci în adevăr.

Recunoaștem deosebirea după fire numai în Unul și singurul ipostas, prin care fiecare din cele două firi voințe și lucrează ceea ce îi este propriu cu participarea celeilalte. De aceea credem că după această rațiune există și două voințe naturale, și două lucrări naturale care conlucrează spre mântuirea neamului omenesc.

Acestea fiind stabilite de noi cu toată claritatea și cu toată grija, hotărâm că nu este permis nimănui să pronunțe o altă credință sau să scrie, sau să compună, sau să cugete, sau să învețe altfel; iar pe aceia care îndrăznesc să iscodească altă credință, sau să enunțe, sau să învețe sau să predea alt simbol acelor care voiesc să se îndrepte spre cunoașterea adevărului din elenism sau iudaism sau din oricare erezie; sau cei care ar

îndrăzni să introducă o inovație sau să iscodească lecturi pentru distrugerea celor hotărâte de noi acum; aceștia dacă sunt episcopi sau clerici, să fie înlăturați din cler, iar dacă sunt călugări sau laici să fie anatematizați.” (Mansi, 11, 635E-640C).

Hotărârea purta semnătura a 174 de episcopi sau reprezentanți ai lor, iar după ce împăratul a fost asigurat prin aclamații că ea a fost aprobată de întreg sinodul, a semnat-o și el. Ea a fost trimisă de împărat celor cinci patriarhii cu rugămintea ca titularii lor să o confirme în scris.

Faptul că sinodul nu amintește de Sfântul Maxim Mărturisitorul și de papa Martin I trebuie înțeles ca un act diplomatic și de menajament față de împărat, întrucât terorizarea și condamnarea acestor doi apărători ai Ortodoxiei în fața monotelismului s-a făcut de tatăl său, Constans al II-lea.

Printr-un decret imperial, publicat la 16 septembrie 681 și afișat în nartextul catedralei Sfânta Sofia din Constantinopol, hotărârile sinodului primeau putere de lege. Împăratul trimitea la 23 decembrie 681 tuturor diocezelor o scrisoare, înștiințându-i pe episcopi asupra deciziilor sinodului.

Papa Agathon a murit la 10 ianuarie 681 așa încât împăratul s-a adresat noului papă, Leon al II-lea (682-683), care a răspuns abia în septembrie-octombrie 682 confirmând hotărârile sinodului și anatematizând pe monoteliti inclusiv pe papa Honoriu pentru că *n-a predicat învățătura de tradiție apostolică în Biserica sa, ci a pătat credința prin învățături necuviincioase.*

Hotărârile sinodului au fost receptate în toate provinciile Imperiului bizantin, excepție făcând Bisericile nealcedoniene care le considerau o reafirmare sau chiar o agravare față de cele stabilite la Calcedon.

Încercările ulterioare de a falsifica sau respinge Sinodul al VI-lea ecumenic s-au soldat cu eșec. În anul 711, împăratul Philippikos Bardanes scria papei Constantin I (708-715) că este adeptul monotelismului iar patriarhul Ioan al VI-lea al Constantinopolului (712-715) anatematiza printr-un tomos dogmatic Sinodul Trulan II în anul 712. După înlăturarea împăratului Bardanes patriarhul a revenit la învățătura ortodoxă. În aceeași încercare se pare că a căzut și Sfântul Andrei Criteanul.

Din relatările istoricilor Theophanes și Anastasie Bibliotecarul se observă că sinodul nu era prea bine cunoscut doar că a înlăturat monotelismul, a reabilitat credința calcedoniană și a restabilit comuniunea dintre Biserica Romei și cea a Constantinopolului.

Sinodul quinisext sau Trulan II. Disputele hristologice dintre calcedonieni și nealcedonieni, în care un rol important l-a avut factorul politic și social, au dus la slăbirea disciplinei și moralității în Biserică. Deoarece sinoadele V și VI ecumenice n-au dat canoane în acest sens, împăratul Justinian al II-lea (685-695; 705-711), a convocat în anii 691-692 un sinod la Constantinopol, care s-a desfășurat în aceeași sală boltită a palatului imperial de unde și denumirea de Sinodul Trulan II. Cei 240 de episcopi prezenți, marea majoritate participanți și la Sinodul al VI-lea ecumenic, au completat opera canonică a sinoadelor V și VI ecumenice, de unde și denumirea sa de Sinodul quinisext.

Au fost elaborate și aprobate 102 canoane care vizau întărirea disciplinei bisericești, sporirea moralității clerului și credincioșilor și reglementarea unor rânduiri cultice. Astfel erau reluate și completate unele canoane ale sinoadelor ecumenice și locale anterioare sau erau formulate canoane noi. Era recunoscută din nou egalitatea dintre scaunele episcopale din Roma și Constantinopol pe baza canoanelor 3 al Sinodului al II-lea ecumenic (381) și 28 al Sinodului al IV-lea ecumenic (451), se interzicea pe viitor realizarea semnului Sfintei Cruci pe pardoselele bisericilor pentru ca prin călcare cu picioarele să nu se aducă blasfemie Mântuitorului Iisus Hristos. De asemenea, se cerea ca pe viitor să fie zugrăvit Mântuitorul cu chip uman și nu sub forma mielului care a fost numai un simbol mesianic vechitestamentar, care în Noul Testament s-a împlinit prin întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om; s-a condamnat celibatul clerului impus de Biserica romană, deși Sinodul I ecumenic stabilise ca celibatul și căsătoria clericilor să fie o opțiune înainte de hirotonie. De asemenea, era respinsă practica romană de a mânca brânză, lapte și ouă în postul mare precum și alte tradiții apusene și răsăritene care nu erau în conformitate cu Sfânta Tradiție.

Întrucât Biserica Romei a fost indignată de respingerea unor practici proprii apuseane și de reafirmarea egalității dintre cele două scaune episcopale, a refuzat să accepte acest sinod. Cu timpul însă, acele canoane care nu făceau referire la practica cultică apuseană au fost recunoscute. În cadrul disputei iconoclaste papii au făcut adeseori referire la canoanele Sinodului al VI-lea ecumenic, în special la canonul 82, care se referea la zugrăvirea icoanei Mântuitorului în chip omenesc.

Bibliografie:

Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri II*, în col. Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 81, trad. D. Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1990; I. Bria, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, în „Studii Teologice”, 5-6/1957, p. 310-325; N. Chitescu, *Poziția unor teologi ortodocși și romano-catolici despre cele două vointe în persoana lui Iisus Hristos și problema relațiilor cu neocalcedonienii*, în „Ortodoxia”, nr. 4/1967, p. 550-564; J.L. van Dielen, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI (610-715)*, Amsterdam, 1972; I. Ică, *Probleme dogmatice în dialogul Sfântului Maxim Mărturisitorul cu Pyrrnus*, în „Ortodoxia”, nr. 3/1960, p. 352-373; V. Ioniță, *Sinodul VI ecumenic și însemnătatea lui pentru ecumenismul actual*, în „Studii Teologice”, nr. 5-8/1978, p. 357-485 (cu bogată bibliografie); Idem, *Viata religioasă bizantină în secolul VII și canoanele Sinodului quinisex, în „Mitropolia Ardealului”*, nr. 7-8/1971, p. 539 s.u.; V. Loichită, *Hotărârile și definițiile dogmatice de credință ale celor șapte sinoade ecumenice*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 1-2/1959, p. 25-59; Ch. v. Schönborn, *Sophrone de Ierusalem-Vie monastique et confession dogmatique*, Paris, 1972; D. Stăniloae, *Hristologia sinoadelor*, în „Ortodoxia”, nr. 4/1974, p. 573-579; T. Valdman, *Însemnătatea Sinodului al VI-lea ecumenic pentru codificarea canoanelor*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10/1970, p. 713-722; C. Vasiliu, *Biserica creștinilor maroniți din Liban*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4/1966, p. 160-189.

VII. SINODUL AL VII-LEA ECUMENIC DE LA NICEEA (787)

Ultima mare confruntare în materie de doctrină a avut-o Biserica cu iconoclasmul. Iconoclasmul sau iconomahia (εἰκων - icoană, μάχη - luptă) care înseamnă distrugerea icoanelor, a fost o erezie îndreptată împotriva cultului sau cinstirii icoanelor. Erezia susținută cu tenacitate de împărați bizantini și de o parte a episcopatului răsăritean, în perioadele 726-780 și 815-842, a necesitat luarea unei poziții oficiale de către Biserică în cadrul sinodal, dându-se astfel fundamentarea teologică și hristologică cinstirii icoanelor în anul 787.

VII.1. Iconologia creștină până în secolul al VIII-lea

Porunca a II-a a Decalogului (Ies. 20, 4-5; Deut. 5, 8-9) și lipsa unor referiri concrete privind folosirea sau cinstirea icoanelor în Noul Testament a determinat formarea în creștinism a unei direcții iconoclaste urmărind eliminarea pericolului introducerii în Biserică prin intermediul cultului icoanelor a unor practici păgâne idolatre.

Faptul că Biserica primară a ezitat un timp să zugrăvească icoane lui Hristos și sfinților Lui se explică pe de o parte prin aceea că majoritatea creștinilor provenea dintre iudei, care păstra încă aversiunea față de icoane, iar pe de altă parte pentru că viața

ei „era determinată în esență de conștiința prezenței lui Hristos cel preamărit”, iar primii creștini aveau sentimentul trăirii cu Hristos și în Hristos așa de puternic imprăgnat în suflet, încât considerau inutilă zugrăvirea icoanei lui Hristos. Practica zugrăvirii icoanei lui Hristos sau a unui sfânt folosită mai târziu de Biserică nu contravenea predaniei apostolice pentru că prin reprezentarea iconografică se transmiteau aceleași adevăruri de credință propovăduite prin cuvânt. Astfel icoanele au devenit un element indispensabil din viața Bisericii și „un obiect al Tradiției bisericești înainte de a se introduce reflexia dogmatică asupra acestui dat împreună cu suspiciunea legată de reprezentarea dumnezeirii și de admisibilitatea cinstirii icoanelor”, cum afirma S. Bulgakov. De aceea, folosirea icoanelor, zicea V. Grumel, „s-a stabilit și s-a răspândit în Biserică nu impusă prin decret, nici introdusă prin surprindere, ci în mod fluid ca ceva natural din sufletul creștin, rămas uman sub împărăția harului”.

În general, în această perioadă apologetii și scriitorii creștini au dezaprobat reprezentările iconografice din motive practice. Ei doreau să înlăture orice tendință de mentinere a cultului idolatru la creștinii proveniți dintre păgâni. Astfel Tertulian (†240) spune că „dacă Dumnezeu interzice orice fel de reprezentare, cu atât mai mult El interzice reprezentarea chipului Lui propriu (...) Tot ceea ce este făcut, este în ochii Lui numai o falsitate”. Clement Alexandrinul (†215/216), deși este împotriva reprezentărilor antropomorfe, deoarece ele duc la cultul idolatru, recunoaște validitatea simbolurilor creștine neutre (porumbelul, peștele, corabia, ancora etc).

Concomitent cu respingerea iconografiei s-a dezvoltat și o direcție mai tolerantă. Sfântul Ciprian al Cartaginei (†258), deși nici nu laudă dar nici nu condamnă arta iconografică, este de acord cu arta portretistică, iar Origen (†254) cu toate că accentuează închinarea în Duh și adevăr și apreciază ca icoane și daruri sfinte aduse lui Dumnezeu virtutile creștine, ne dă informații despre existența icoanelor în biserici nu numai cu scop estetic și didactic ci și ca obiecte de cult, recomandând

credincioșilor când merg la biserică să se închine la pereti (se înțelege la icoanele de pe pereti, n.n.), să stimeze pe slujitorii lui Dumnezeu și să ofere daruri pentru înfrumusețarea altarului și bisericii. Prin urmare, icoanele sunt enumerate împreună cu celelalte obiecte de cult închinare slujirii altarului și deci cinstite ca atare. Aici se accentuează asemănarea dintre cinstirea icoanelor și cinstirea sfintei Cruci, care a fost de la început simbolul lui Hristos și al creștinismului și nu a fost tăgăduit niciodată de iconoclaști. De aceea, această asemănare a fost unul din argumentele fundamentale ale Sinodului al VII-lea ecumenic în favoarea cultului icoanelor.

Deși exista o decizie sinodală împotriva cinstirii icoanelor (canonul 36 al sinodului de la Elvira din anul 306) credem că acest canon, care nu a fost amintit ca argument nici chiar de iconoclaști, a avut o influență redusă și restrânsă, la o perioadă de timp limitată.

După edictul de la Mediolanum din anul 313 iconografia creștină a cunoscut o mare răspândire, Biserica vestind Evanghelia atât prin cuvânt cât și prin icoane. Desigur s-a menținut în continuare și o direcție iconoclastă reprezentată în mod deosebit de Sfântul Epifanie de Salamina în Cipru (†403) și istoricul bisericesc Eusebiu de Cezareea în Palestina (†340). Sfântul Epifanie, deși nu toate scrierile care i-au fost atribuite și care prezintă o atitudine opozantă față de cultul icoanelor îi aparțin, cu ocazia unei călătorii spre Betleem a rupt dvera unei biserici pentru că era pictat pe ea chipul Mântuitorului sau al unui sfânt. În Testamentul său el se pronunță ferm împotriva icoanelor: „ (...) nu așezați icoane în biserică, nici în cimitirele sfinților, ci aduceți-vă totdeauna aminte de Dumnezeu în inimile voastre (...) Cine însă îndrăznește să zugrăvească în culori materiale icoana Logosului divin, făcând aceasta datorită Întrupării Sale, să fie anatema”. Eusebiu de Cezareea, chiar dacă ne oferă informații prețioase despre iconografia creștină în prima jumătate a secolului al IV-lea, manifestă totuși atitudinii iconoclaste afirmând că „în culori moarte și neînsufletite și cu

linii” nu se poate zugrăvi slava lui Hristos, căci „nu avem voie să-L pictăm pe Hristos nici ca Dumnezeu, nici ca om”.

În paralel, părinții și scriitorii bisericești au aprobat și recomandat zugrăvirea și cinstirea icoanelor. *Sfântul Ioan Gură de Aur* (†407) vorbește despre egalitatea dintre rolul didactic al icoanei și al predicii și recomandă icoana ca mijloc de aducere aminte și de cinstire a sfinților. Tot la el întâlnim ideea de egalitate între imagine și prototip în sensul că icoana reprezintă imaginea prototipului și este identică cu acesta nu după ființă ci după nume, idee dezvoltată în teologia trinitară de *Sfântul Vasile cel Mare* (†379) care afirmă că „cinstirea adusă icoanei se ridică la cel reprezentat în icoană” ceea ce a devenit un dicton al iconodulilor în toată perioada crizei iconoclaste. Și *Sfântul Vasile* vorbește despre egalitatea dintre cuvânt și icoană, cerând pictorilor să redea în icoană ceea ce a fost prezentat prin cuvânt, căci „ceea ce mijlocește urechilor noastre povestirea istorică, ne arată fără cuvinte icoana în reprezentarea ei”. *Sfântul Grigorie de Nyssa* (†394) elogiind o icoană reprezentând jertfa lui Isaac spune: „ (...) niciodată nu am trecut pe lângă ea fără să nu vărs lacrimi, atât de pătrunzător ne-a prezentat arta picturală acest eveniment în fața ochilor”. *Sfântul Grigorie Teologul* (†390) recomandă imaginile cu conținut creștin și spune că tatăl său a împodobit cu icoane biserica ctitorită de el. Pentru *Sfântul Asterios al Amasiei* (†cca. 410) icoana trebuie să aibă un rol bine definit, de promovare a faptelor bune și de contemplare religioasă, și critică pe cei care poartă pe hainele lor icoane ale sfinților sau a unor scene biblice deoarece consideră că acest lucru ar trezi repulsie față de icoane din partea celor oropsiți: „Nu purtați pe veșminte icoana paralticului ci cercetați pe bolnavii care zac în pat; nu privi mereu pe femeia cu scurgere de sânge, ci milostivește-te spre văduva năpăstuită; (...) nu picta coșurile cu resturi de mâncare, ci dă celor flămânzi să mănânce”.

În viziunea Sfinților Părinți icoana este privită în special ca mijloc de transmitere a mesajului evanghelic, deci accentuându-se rolul ei educativ și didactic. În acest sens spre sfârșitul secolului al

IV-lea și începutul celui de al V-lea ele erau întâlnite pretutindeni. Astfel *Sfântul Nil Sinaitul* (†cca. 430) cere prefectului Olympiodoros, care intenționa să împodobească o biserică cu scene de vânatoare și de pescuit, cu statui și cruci (cel puțin 1000), să zugrăvească „scena din Noul și Vechiul Testament pentru ca cei care nu cunosc alfabetul și nu pot citi dumnezeiasca Scriptură, privind scenele zugrăvite, să-și amintească de curajoasele fapte de vitejie ale acelor care prin viața lor au schimbat pământul cu cerul, preferând pe cele nevăzute în locul celor văzute”. Ceea ce *Sfântul Nil* recomanda prefectului Olympiodoros a concretizat în ctitoriile sale de la Nola și Fundi *Paulin de Nola* (†431), care ne informează despre existența icoanei Sfintei Treimi. „Hristos în chip de miel stă drept, din cer răsună vocea Tatălui și prin porumbel se revarsă Duhul Sfânt”. El atribuie icoanei rol estetic, didactic dar și liturgic, deoarece icoana are o mare importanță dogmatică pentru transmiterea învățăturilor de credință.

Observăm că deși începe să fie accentuat și rolul latreutic al icoanei se menține încă puternic rolul estetic și mai ales cel didactic. Astfel *papa Grigorie cel Mare* (†604) îl muștra pe episcopul Serenus al Marsiliei pentru că a dispus înlăturarea icoanelor din biserici. El afirmă că trebuie interzisă adorarea icoanelor dar nu folosirea lor căci „ceea ce este Scriptura pentru cei care pot să citească același lucru este icoana pentru cei care nu pot să citească (...) Ele sunt cartea celor cărora Scriptura le este necunoscută”.

Spre sfârșitul secolului al V-lea și pe tot parcursul secolului al VI-lea, când cultul icoanelor se generalizează, cinstirea icoanelor fiind legată de cultul sfinților, tendințele iconoclaste sunt sporadice și aproape în exclusivitate în scris, cazuri ca cel despre Serenus de Marsilia fiind izolate și de mare excepție. În această perioadă se dezvoltă practica dăruirii unei icoane ca binecuvântare (εὐλογία) a unui sfânt iar *Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul* dezvoltă concepția neoplatonică, afirmând că cele mai înainte gândite de Dumnezeu au fost numite „icoane și exemple” și sunt „icoane văzute a celor nevăzute”, concepție

preluată și dezvoltată de Sfântul Ioan Damaschinul. Tot acum cunosc o mare răspândire „icoanele nefăcute de mână omenească” (ἀχειροποίητός) în strânsă legătură cu istorisirea despre vindecarea regelui Abgar al Edesei după mărturia lui Eusebiu de Cezareea. De asemenea, monedele bizantine au jucat un rol important la dezvoltarea cultului icoanelor. Împăratul Tiberiu I (578-582) a imprimat pe monede semnul crucii cu inscripția „Victoria Augustorum” ca o continuare a inscripției împăratului Constantin cel Mare (306-337) că el a învins cu puterea lui Hristos și a crucii Lui. Împăratul Mauriciu (582-602) înlocuiește chipul zeiței biruinței Nike cu icoana Maicii Domnului. Împăratul Justinian II (685-695 și 705-711) a imprimat pe monede icoana lui Hristos (Pantocrator).

În secolul al VII-lea polemica iudaică împotriva cinstirii icoanelor și a sfintei Cruci s-a amplificat. Sfântul Leonțiu de Neapole în Cipru (†cca. 650), un mare apărător al cultului icoanelor, nu s-a folosit în polemica sa de argumentul întrupării lui Hristos sau de citate patristice, ci de mărturii vechitestamentare, ca de exemplu covoarele cu chipuri de heruvimi folosite la facerea cortului sfânt, templul lui Solomon împodobit cu chipuri de heruvimi, heruvimii din Sfânta Sfințelor ș.a. În consecință el spune: „Noi nu adorăm pe sfinți sau icoanele lor, ca și cum ele ar fi dumnezei, căci dacă am adora lemnul ca pe Dumnezeu, atunci ar trebui să adorăm neapărat toate lemnele și nu să le aruncăm în foc, cum se întâmplă adeseori, când icoana se degradează. Atât timp cât lemnele crucii sunt legate cruciș, noi o cinstim din cauza lui Hristos, care a fost răstignit pe ea. Dar când sunt despărțite unul de altul, le aruncăm și le ardem (...) și după cum tu, închinându-te cărții legii, nu te închini firii pergamentului sau cernelii, ci cuvântului lui Dumnezeu, care se găsește în ea, tot așa și noi ne închinăm icoanei lui Hristos și nu firii lemnului sau culorilor, ci închinându-ne chipului neînsuflețit al lui Hristos, ni se pare că prin el ținem și ne închinăm la însuși Hristos”. Atanasie Bibliotecarul (†878) scrie într-un raport la conferința din anul 656, că Sfântul Maxim

Mărturisorul împreună cu Teodor din Cezareea și cu alți participanți, au îngenunchiat și au adus venerare sfintei Cruci și icoanei lui Hristos și a Maicii Domnului. Iată și o mărturie despre cinstirea icoanelor în spațiul armean. Într-o scriere polemică din anul 668, îndreptată împotriva unor tendințe iconoclaste, autorul anonim spune că icoanele reprezintă ceea ce este scris în Sfânta Scriptură, ca având rol de pomenire și de amintire a celui zugrăvit pe ea căci „noi recunoaștem cele nevăzute prin cele văzute”.

Prima hotărâre sinodală în legătură cu cinstirea icoanelor a fost formulată la Constantinopol din anul 691/692 în canonul 82, prin care se cerea ca pe viitor Mântuitorul Iisus Hristos să nu mai fie reprezentat iconografic în chip de miel ci după chipul Său omenesc prin care ne amintim de coborârea Sa din slava cerească pentru noi, de viața Sa pe pământ, de moartea Sa mântuitoare și de mântuirea lumii prin El.

Prin urmare, la sfârșitul secolului al VII-lea „icoanele deveniseră fără îndoială componentă a creștinismului. Ele erau întâlnite peste tot în viața creștinilor, fie că erau mari fie că erau mici, fie sub formă de frescă, fie ca icoane portabile, făcute pentru instruirea credincioșilor sau ca dar de mulțumire, cu scop decorativ sau ca obiecte de cult, privite de credincioși cu suspiciune sau cu speranță, combătute sau apărate, în Vechiul Testament interzise de Dumnezeu iar prin Iisus Hristos justificate”. Icoana era privită de bizantinii devotați ca un canal prin care primeau harul și puterea divină ca o garanție a protecției și ajutorului ceresc; fără ele nu putea trăi.

Într-o astfel de atmosferă religioasă privind folosirea și cinstirea sfintelor icoane debuta criza iconoclastă promovată de împăratul Leon III Isaurul (717-741) la începutul secolului al VIII-lea.

VII.2. Iconoclasmul bizantin în secolul al VIII-lea

Cauzele declanșării crizei iconoclaste

S-a discutat foarte mult asupra cauzelor care au determinat declanșarea crizei iconoclaste. Privite din unghiuri diferite și concluziile specialiștilor sunt diferite. Iconoclasmul a fost interpretat ca *reformă social-politică și economică*, puterea imperială bizantină urmărind să-și consolideze capacitatea militară prin recrutarea de noi trupe din mulțimea monahilor tineri și să asigure baza materială a statului prin confiscarea imenselor averi bisericesti și mănăstirești. Păreră împărtășită de S. Zampelios, K. Paparrigopoulou, C.N. Uspensky, Ch. Diehl, B. Brock și N. Iorga, cu precizarea că lupta se dădea pe tărâm teologic, a fost combătută de H.G. Thümmel care nu vede nici în persoana patriarhului de Constantinopol un factor de putere, putând fi schimbat după placul împăratului, și nici în armată, în care abia sub domnia împăratului Constantin al V-lea erau recrutați monahii alungați din mănăstiri și care erau educați în spirit iconoclast.

Alți autori văd în iconoclasm o încercare de *împăcare între Bizanț și popoarele și religiile orientale*. Cinstirea icoanelor fiind identificată cu idolatria condamnată atât de evrei cât și de musulmani, trebuia desființată pentru a realiza apropierea și poate chiar convertirea acestor necreștini. Această interpretare susținută de H. Leclercq și E. Ludwig nu poate fi acceptată pentru că în iudaism reprezentările religioase nu mai erau cu totul străine iar în islam erau interzise nu numai reprezentările iconografice ci orice fel de reprezentare umană ceea ce nu era întâlnit la iconoclaști care reprezentau chipul împăratului și a altor curteni în scenele de vânatoare, de călărie sau de pescuit.

Nici interpretarea dată iconoclasmului ca *influență islamică sau iudaică*, bazată pe atitudinea iconoclastă a califului Yezid II

și pe istorisirea legată de profetia unui iudeu despre domnia lui Leon al III-lea și respectarea jurământului făcut prin declanșarea iconoclasmului în anul 726 nu poate fi admisă decât ca o cauză secundară, în sensul că Leon al III-lea motivează atitudinea sa iconoclastă pe respectarea poruncii a II-a a Decalogului, evreii reproșând creștinilor că cinstind sfințele icoane au încălcat această poruncă, și că unii sprijinitori ai iconoclasmului din anturajul împăratului (episcopii sirieni Constantin de Nakoleia, Toma de Claudiopolis, Ioan al Synadei și renegatul Beser) activau în medii de interferență religioasă dintre creștini, musulmani și evrei.

Alți istorici cred că iconoclasmul este o mișcare de *factură pavliciană*, sectă cu care a intrat în contact atât episcopatul din themele orientale ale imperiului cât și suveranii bizantini, sau că a fost influențat de unele *calamități naturale* sau de *exagerări iconodule*. Am putea admite că și acestea ar fi putut constitui un factor de influență asupra împăratului însă cauza principală care a declanșat iconoclasmul a fost de factură religioasă și anume *gresita înțelegere a teologiei hristologice*.

Reușind să reconstituie din fragmentele păstrate o parte din scrierile iconoclaste ale lui Constantin al V-lea și să le compare cu definiția dogmatică a sinodului de la Hieria (754), G. Ostrogorsky arată că esența iconoclasmului este de natură *hristologică*, păreră susținută și de P.J. Alexander, St. Gero, J.B. Bury și D.A. Zakythinos, care afirma: „În marea bătălie religioasă a secolelor VIII-IX continuă să trăiască mai departe atmosfera contradicțiilor hristologice. Iconoclaștii, care vedeau în cultul icoanelor un curent păgân, înlănțuiesc problema cultului cu problema dogmei hristologice”.

Regiunile orientale de unde provenea episcopatul iconoclast erau încă puternic influențate de curentul nealcedonian, iar erezia monotelită condamnată la Constantinopol în anul 680/681 mai persista încă în unele cercuri bizantine. Printr-un edict imperial, monotelismul a fost reactivat iar tabloul care ilustra Sinodul al VI-lea ecumenic în palatul patriarhal a fost distrus tot din ordin

imperial. În această atmosferă anticalcedoniană-monotelită, în care era antrenat chiar patriarhul Gherman I al Constantinopolului, aștepta într-o stare latentă erezia iconoclastă. Pe fondul nemulțumirilor provocate de eșecurile în luptele cu arabii și bulgarii, mișcarea iconoclastă avea nevoie de o susținere fermă și autoritară. Aceasta n-o putea asigura decât împăratul sprijinit de reprezentanți ai episcopatului.

Privind în întregime fenomenul iconoclast ajungem la concluzia că el a fost un fenomen religios cu implicații politice, sociale și culturale, care a debutat ca mișcare antiidolatră fundamentată pe porunca a II-a a Decalogului și s-a dezvoltat ca învățătură care combate nu numai cultul icoanelor, făcând uz de teologia hristologică de la Efes și Calcedon, interpretată în înțeles monofizit-maniheic, ci și cultul sfinților, al moastelor și cunoscând chiar forma de mișcare antimonahală.

Iconoclasmul până în anul 754

Iconoclasmul imperial bizantin a început în anul 726, când împăratul Leon al III-lea Isaurul (717-741) a impus primele măsuri de înlăturare a icoanelor din biserici și locurile publice. Reacția fermă antiiconoclastă a populației, clerului și monahilor din Constantinopol, soldată cu unele acte de violență, revoltele din capitală și din themele europene, l-au determinat pe împăratul Leon al III-lea să caute o justificare oficială a iconoclasmului, care să primească acordul „Bisericii”. Nereușind să câștige de partea sa nici pe papa Grigorie al II-lea (715-731) nici pe patriarhul Gherman I al Constantinopolului (715-730), care i-a cerut convocarea unui sinod ecumenic, considerându-se „împărat și preot” și contând pe sprijinul unei părți a episcopatului oriental, el a convocat la Constantinopol, în anul 730, un „silentium”, o conferință teologică. Excluzând pe patriarhul Gherman, care a refuzat să adere la iconoclasm, cei prezenți au semnat hotărârile acestui presupus sinod și astfel iconoclasmul era legiferat. Patriarhul Gherman a fost depus și în

locul lui a fost ales Anastasie (730-754), un adept al iconomahiei. Prin urmare, iconoclasmul devenea învățătură aprobată de împărat și de Biserică și propagată ca atare.

Din punct de vedere teologic cultul icoanelor nu a fost apărut numai de papa *Grigorie al II-lea*, (care a trimis două scrisori împăratului Leon al III-lea, arătând că împăratul nu are dreptul să se amestece în treburile Bisericii și că folosirea și cinstirea icoanelor este în conformitate cu învățătura Bisericii, prin icoane transmitându-se aceleași învățături de credință ca și prin cuvântul evangheliei), și patriarhul *Gherman I al Constantinopolului*, (care în scrisorile sale către episcopul Constantin de Nakoleia, mitropolitul Ioan al Synadei și episcopul Toma de Claudiopolis arată că cinstirea icoanelor este diferită de adorarea lui Dumnezeu și că această cinstire se aduce icoanei datorită întrupării lui Hristos), ci mai ales de *Sfântul Ioan Damaschinul*, care prin cele trei tratate împotriva iconoclaștilor transferă disputa iconoclastă despre cinstirea icoanelor de la acuzația de idolatrie la acuzația de nestorianism sau monofizitism, deci în spațiul teologiei hristologice.

Iconoclasmul imperial nu a avut menirea să producă o mare criză religioasă numai în Imperiul bizantin, ci a afectat legăturile firești dintre Constantinopol și Roma sau Patriarhiile Orientale. Astfel Papa Grigorie al II-lea a respins alegerea patriarhului Anastasie drept necanonică, a condamnat pe împăratul Leon al III-lea ca eretic și a scos Roma și întreaga Italie de sub autoritatea imperială, iar sinodul convocat la 1 noiembrie 731 de papa Grigorie al III-lea (731-741) a hotărât: „*Dacă cineva, disprețuind pe aceia care țin cu sfințenie la tradiția veche apostolică a Bisericii, se erijează ca devastator, distrugător și profanator hulitor al sfințelor icoane îndeosebi al icoanelor Dumnezeului și Domnului nostru Iisus Hristos și ale Preacuratei și Preabinecuvântatei Maicii Sale, ale pururea Fecioarei Maria, ale Sfinților Apostoli și ale tuturor sfinților, să fie oprit de la Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos și scos de la unitatea armonioasă a Bisericii întregi*”. (L. Duchesne, *Liber*

Pontificalis I, Paris, 1886, reed. Bd. XIII, Paris, 1981, p. 415 ș.u.). Ruperea relațiilor dintre Roma și Constantinopol a fost determinată și de acțiunea în forță a împăratului, prin care legații papali din capitală au fost întemnițați, s-a încercat arestarea papei Grigorie al II-lea și în fine s-a scos de sub jurisdicția Romei și s-au trecut în jurisdicția Constantinopolului provinciile Sicilia, Calabria și Illyricul (vechiul și noul Epir, Illyricul, Macedonia, Tesalia, Ahaia, Dacia Ripensis și Mediteraneea, Moesia, Dardania și Prevalis cu metropola Scobra).

Criza iconoclastă nu s-a generalizat însă în timpul împăratului Leon al III-lea și nu se poate vorbi de o distrugere sistematică a icoanelor așa cum a fost dispusă în timpul patriarhului Niceta în anul 768. Multe biserici și palatul patriarhal din Constantinopol și-au păstrat frescele și mozaicurile, este drept mai mult cu rol decorativ decât liturgic, până la moartea împăratului, 18 iunie 741.

Noul împărat, Constantin al V-lea (741-775) a continuat politica iconoclastă și s-a străduit să dea acesteia o mai mare amploare printr-o decizie sinodală. Sinodul a fost pregătit de împărat și de adepții iconoclasmului cu minuțiozitate. Împăratul, un talentat teolog de altfel, a compus mai multe tratate din care ni s-au păstrat fragmentar doar două. Aceste tratate urmăreau pe de o parte instruirea clerului și credincioșilor în direcția iconoclastă, iar pe de altă parte, prin dispute publice, depistarea episcopilor iconoduli, care erau apoi înlocuiți samavolnic cu episcopi iconoclaști. În felul acesta s-a asigurat prezența a 338 de episcopi la sinodul iconoclast de la Hieria, care s-a desfășurat între 10 februarie și 8 august 754. ↴

De asemenea, circulau în acea vreme mai multe scrieri cu conținut iconoclast care erau puse sub autoritatea Sfântului Epifanie de Salamina în Cipru. Este vorba de „*Epistola dogmatică*”, din care s-a păstrat numai o frază și care este identică cu anatema a 2-a a sinodului iconoclast din anul 754; „*Tratat contra icoanelor*” în care icoanele sunt considerate falsificări ale adevărului, căci cum pot fi zugrăviți sfinții, care sunt asemenea lui

Hristos și strălucesc în slava cerească, „ca niște morți în materii simple, moarte și fără glas?”. Justificarea zugrăvirii icoanei lui Hristos pe dogma întrupării este de asemenea respinsă, afirmându-se că Hristos nu s-a întrupat pentru ca noi să-l zugrăvim în icoană, căci el este ființa proprie a Tatălui și a interzis ca și în Vechiul Testament cultul idolatric. În „*Scrisoarea către împăratul Teodosie I*” autorul arată că se adresează unei instanțe superioare pentru că concelebrantii săi nu i-au dat nici o atenție în legătură cu respingerea icoanelor și crede că împăratul, care a luptat vehement împotriva idolatriei, va curăți Biserica de idolatria la care s-au întors unii creștini cinstind icoanele. De remarcat este faptul că din această scriere aflăm despre tipuri de icoane ale sfinților iar soluțiile propuse de el pentru înlăturarea icoanelor (perdelele pictate folosite pentru înmormântarea săracilor, frescele văruiute, mozaicurile interzise pe viitor) au fost aplicate de iconoclaști după sinodul de la Hieria.

Deși se știe că Sfântul Epifanie nu a fost un adept al icoanelor, cum reiese din *Testamentul* său, aceste scrieri nu-i aparțin, ci sunt o compilație mai târzie și au fost folosite de iconoclaști ca atare.

Sinodul iconoclast de la Hieria (754)

Sinodul de la Hieria din anul 754 și-a arogat pretenția de sinod ecumenic deși nu a îndeplinit toate condițiile stabilite în acest sens de „sinopsele sinodale” din secolele V-VIII. El a fost convocat de împărat, a luat o decizie dogmatică și a întrunit un mare număr de episcopi din întreg Imperiul bizantin, dar a făcut abstracție de un criteriu fundamental care asigura ecumenicitatea unui sinod – acordul pentarhiei. Fără acordul întâistătorilor Bisericilor din Roma, Alexandria, Antiohia și Ierusalim, care reprezentau episcopatul și credincioșii din afara granițelor imperiului, un sinod nu poate fi ecumenic. Aceasta cu atât mai mult cu cât se știe că aceste patru Biserici au anatematizat acea „adunare episcopală și pe cei care urmează hotărârilor ei”.

La Hieria s-au pus în discuție mai multe aspecte legate de cultul icoanelor. Deși s-a accentuat în continuare acuzația de idolatrie – *cinstirea creaturii în locul Creatorului*, sinodalii și-au formulat învățătura lor iconoclastă prevalându-se de dogma hristologică. Preluând concepția împăratului Constantin al V-lea despre *identitatea de ființă dintre icoană și prototipul ei*, sinodalii de la Hieria au acreditat învățătura despre *Sfânta Euharistie ca singura icoană adevărată a lui Hristos*. Deși nu au folosit termenul $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, ei au înțeles relația icoană-prototip ca identitate de ființă: „*Deoarece Dumnezeu a luat firea noastră, materia firii (οὐσία) omenești, care este întru totul perfectă, nu este o persoană specifică, pentru ca astfel să nu se înțeleagă o adăugire de persoană în Dumnezeu. Același lucru se întâmplă și cu materia sau cu icoana în Sfânta Euharistie. Ea a fost supusă firii pâinii ca să poată fi jertfită, dar ea nu închipuie o formă umană ca să nu se cadă în idolatrie. Așa cum Trupul lui Hristos este sfânt datorită firii lui Hristos, tot așa el a fost îndumnezeit. Este clar că și Trupul (pâinea euharistică) după prefacere este îndumnezeit prin harul sfințitor ca icoană a Sa. Așa cum Hristos a îndumnezeit trupul sfințându-l în unirea Sa cu firea Sa dumnezeiască, tot așa a îndumnezeit El pâinea euharistică, ca icoană adevărată a Trupului Său natural, care se sfințește prin lucrarea Duhului Sfânt prin mijlocirea preotului în sfânta anafora. Continuând, iconoclastii afirmă că Trupul și Sângele Lui în Sfânta Euharistie sunt „icoana nefalsificată a Mântuitorului Hristos cel întrupat, Dumnezeu nostru”.*

Așa stând lucrurile este ușor de înțeles argumentarea iconoclastă împotriva cinstirii icoanelor în sens necalcedonian și maniheic.

Sinodul de la Hieria se folosește de dogmele ortodoxe fixate la cele șase sinoade ecumenice pentru a-și justifica învățătura proprie și a o prezenta ca „ortodoxă”. El nu mai folosește ca argument principal acuzația împăratului Leon al III-lea conform căreia cinstirea icoanelor ar fi idolatrie, ci preia teoria dezvoltată de împăratul Constantin al V-lea în $\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$, după care cinstirea

icoanelor contrazice dogma hristologică. Astfel, iconodulii sunt acuzați că prin pictarea icoanelor neagă dogma întrupării lui Hristos și contrazic cele șase sinoade ecumenice. Când se zugrăvește o icoană fie că se reprezintă Dumnezeirea necircumscrisă a lui Hristos prin circumscriere în trupul creat, ceea ce este greșeala „circumscrierii”, fie că se amestecă acea neamestecată unire, mărturisită de sinodul de la Calcedon pentru că iconodulii cred că pot zugrăvi împreună cu natura umană și ceva din natura divină. Astfel se cade în greșeala amestecării și se aduce Dumnezeirii îndoită blasfemie, prin circumscriere ($\pi\epsilon\rho\iota\gamma\rho\alpha\phi\eta$) și prin amestecare ($\sigma\upsilon\gamma\chi\upsilon\sigma\iota\varsigma$), asemenea ereziilor lui Arie, Dioscur, Eutihie și celei a „acefalilor”.

În continuare se afirmă: dacă iconodulii spun că zugrăvesc numai icoana trupului pe care l-am văzut, l-am pipăit și cu care am conviețuit ei cad în greșeala despărțirii. Dacă, după părinții ortodocși, trupul este în același timp și Trupul Cuvântului lui Dumnezeu și nu este niciodată altul, ci a primit întru totul natura divină în întregime și a fost îndumnezeit în întregime, atunci cum poate fi acest trup despărțit și zugrăvit de mâna pictorului? Deoarece Dumnezeirea a primit natura trupului în același ipostas, sufletul este mijlocitor între Dumnezeu și materialitatea trupului și precum trupul este în același timp și trupul Logosului divin, în același fel și sufletul este în același timp și sufletul Logosului divin. Sufletul și trupul au fost îndumnezeite și rămân nedespărțite de Dumnezeu chiar și la despărțirea sufletului de trup la patima de bună voie. Unde este sufletul lui Hristos acolo este și Dumnezeirea și unde este trupul lui Hristos, asemenea.

Argumentația continuă: Dacă Dumnezeirea rămâne la patimă nedespărțită de trup, cum s-ar putea despărți trupul, care este unit cu Dumnezeirea și îndumnezeit, de Dumnezeu și zugrăvit în văzul tuturor ca o icoană a unui simplu om. Deoarece iconodulii separă trupul de Dumnezeu și îi dau un ipostas propriu, pe care intenționează să-l picteze, introduc în Sfânta Treime o a patra persoană ($\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu\nu$) și zugrăvesc ceea ce a fost adoptat de Dumnezeu ca ceva neîndumnezeit. Prin urmare

cei care cred că pot zugrăvi icoana lui Hristos comit greșeala că ei fie că zugrăvesc Dumnezeu și o amestecă cu trupul (erezia monofizită), fie că zugrăvesc trupul lui Hristos neîndumnezeit și despărțit în mod singular ca ipostas de sine stătător. Ei se identifică astfel cu nestorienii.

Așa cum se observă, sinodul de la Hieria acuză pe iconoduli atât de nestorianism cât și de monofizitism, deși cinstirea icoanelor este o singură învățătură de credință. În plus, ei acuză cultul icoanelor ca fiind una din cele douăerezii care, de fapt, se exclud reciproc. Cum poate fi explicat acest fenomen?

Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon (451) învață unirea firilor în persoana lui Iisus Hristos în mod nedespărțit (ἀδιαιρέτως) și neîmpărțit (ἀχωρίστως) împotriva lui Nestorie, și neamestecat (ἀσυγχύτως) și neschimbat (ἀτρέπτως) împotriva lui Eutihie și Dioscur. Acest lucru arată că diferențierea firilor nu a fost nicidecum distrusă prin unirea ipostatică, ci dimpotrivă ambele firi și-au păstrat însușirile (ιδιότητα) lor, unite fiind într-o singură persoană și o singură ipostază.

Formula de la Calcedon a definit astfel noțiunile referitoare la dogma întrupării lui Hristos. Părinții de la Calcedon vorbind despre două naturi (φύσεις) și mărturisind numai un ipostas (ὑπόστασις) au diferențiat fără altă definiție cele două noțiuni.

Cele patru epitețe explică atât unirea cât și diversitatea naturilor, într-un ipostas unic. Termenii ἀσυγχύτως și ἀτρέπτως combat amestecarea și schimbarea firilor iar termenii ἀδιαιρέτως și ἀχωρίστως împărțirea și despărțirea persoanei unice a lui Hristos. „Cine mărturisește două persoane desparte pe Hristos dar cine mărturisește două firi diferențiază în Hristos dar nu împarte nimic”.

Cele patru epitețe clasice au o însemnătate fundamentală pentru definirea unirii ipostatice, așa încât nu este permisă excluderea vreunuia. Unde se întâmplă acest lucru, se mărturisește fie monofizitismul, fie nestorianismul. Cu aceasta revenim la definiția dogmatică de la Hieria.

Când sinodul a acuzat pe iconoduli de nestorianism a mărturisit corect învățătura calcedoniană împotriva lui Nestorie. Iconoclaștii resping despărțirea firilor mărturisind unirea lor în mod nedespărțit (ἀχωρίστως).

Iconoclaștii au mai acuzat pe iconoduli și de monofizitism, afirmând că cel care zugrăvește icoana lui Hristos amestecă Dumnezeu cu omenitatea care s-au unit într-un singur ipostas, căci numele Hristos înseamnă Dumnezeu și om. În acest sens sinodul de la Hieria a mărturisit neamestecarea firilor conform definiției de la Calcedon.

Ne atrage în mod deosebit atenția faptul că iconoclaștii au „uitat sau omis” să citeze al patrulea epitet, ἀτρέπτως (neschimbat), foarte important pentru explicarea și înțelegerea unirii firilor în persoana lui Hristos. Termenul ἀτρέπτως nu-l găsim nicăieri în toată argumentația iconoclastă. Singurul loc care poate fi amintit este finalul definiției dogmatice, în care sunt redate, pe scurt, sub formă de anatematisme, definițiile dogmatice ale sinoadelor ecumenice anterioare. Despre o referire directă a lor asupra acestui epitet nu poate fi vorba.

Există însă pericolul de a înțelege eronat unirea ipostatică dacă s-ar omite unul din cele patru epitețe din formula calcedoniană. Neluând în calcul acest lucru, iconoclaștii au demonstrat, că au rămas tributari unei înțelegeri de nuanță monofizită a unirii ipostatice. Ei nu au priceput, mai ales referitor la firea umană a lui Hristos, că cele două firi rămân în unire neschimbate (ἀτρέπτως). După aprecierea mea, pentru ei era neimaginabil faptul că Persoana lui Hristos păstrează întru totul și însușirile umane nealterate și neschimbate, deci și circumscrierea (περιγραπτός), excluzând bineînțeles, păcatul care nu este o însușire a firii umane ci un act. Ei au mărturisit îndumnezeirea firii umane fără a înțelege că acest lucru s-a făcut fără a distruge însușirile ei. Expresii ca: „Trupul fiind în același timp și trupul Cuvântului lui Dumnezeu, a fost absorbit complet în firea divină și complet îndumnezeit” sau „sufletul a fost ca și trupul îndumnezeit” sau „trupul, care este unit cu aceasta

(Dumnezeirea) și îndumnezeit” sau „trupul este după firea lui Hristos sfânt și îndumnezeit” sau „așa cum El (Hristos) a îndumnezeit trupul pe care L-a luat, prin sfânta Sa Întrupare în unirea Sa după fire” și din nou „trupul Domnului dăruit după fire cu un suflet și cu duh adevărat a fost uns de Duhul Sfânt cu Dumnezeirea”, sunt concludente în acest sens.

Analizând aceste citate și știind că iconoclaștii au exclus termenul ἀτρέπτως (neschimbat) când au explicat unirea ipostatică, putem concluziona fără rezervă că ei au înțeles și explicat dogma întrupării lui Hristos în manieră monofizită. Dorind să învețe „ortodox” dar să condamne icoanele drept „artă josnică, moartă și detestabilă”, „care este condamnată, străină și blasfemiatoare” iconoclaștii au înțeles îndumnezeirea firii umane ca o pierdere a atributelor specifice umanității în cadrul unirii ipostatice. Ei prezintă firea umană îndumnezeită drept Dumnezeire afirmând: „Dacă cineva zugrăvește firea umană îndumnezeită datorită unirii cu Dumnezeu-Cuvântul, despărțind-o de Dumnezeirea care a luat-o și a îndumnezeit-o, zugrăvind Dumnezeirea fără Dumnezeu, să fie anatema”.

Înțelegerea unirii ipostatice prin schimbabilitate este demonstrată și de faptul că iconoclaștii au asemănat îndumnezeirea firii umane cu prefacerea pâinii euharistice în Trupul Domnului „Așa cum El (Hristos) a îndumnezeit Trupul pe care L-a luat prin întrupare în unirea Sa după fire, tot așa a îndumnezeit El pâinea euharistică, ca icoană a Trupului Său”. Asemănând unirea ipostatică cu prefacerea euharistică ei au văzut o transformare a firii umane prin pierderea însușirilor proprii.

În plus, iconoclaștii au folosit în accepțiunea necalcedoniană termenul φύσις. Ei vorbesc despre „firea lui Hristos” (φύσις τοῦ Χριστοῦ) unde ar fi trebuit folosit termenul ὑπόστασις sau că Hristos „a îndumnezeit trupul pe care L-a luat prin întrupare în unirea Sa după fire”. În plus, nu găsim nicăieri în definiția dogmatică a sinodului de la Hieria termenul ἰδιότης (propriu, specific) folosit în definiția de la Calcedon, pentru a defini unirea firilor în neschimbabilitate (σωζωμένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἐκατέρως φύσεως).

Prin urmare, astfel stând lucrurile, sinodali de la Hieria nu puteau accepta zugrăvirea icoanei lui Hristos datorită Întrupării Sale și hotărâau: „Dacă cutează cineva să zugrăvească în culori sub forma chipului omenesc ființa (οὐσίᾳ) necircumscrisă sau persoana (ὑπόστασιν) Logosului divin, pentru că S-a întrupat și dacă nu recunoaște mai vârtos pe Dumnezeu, care nici după întrupare nu poate fi circumscris, să fie anatema” (*Mansi*, 13, 337 C).

O altă problemă abordată la Hieria este cea legată de consacrarea icoanelor. Iconoclaștii afirmă că icoanelor nu li se poate da un nume și nici nu pot fi sfințite de preot, ci ele rămân „materie ordinară și lipsită de cinstire (μένει κοινή καὶ ἄτιμος)”. Din păcate, nu știm la ce făceau referire iconoclaștii, pentru că în acea perioadă nu exista ritualul sfințirii icoanelor. În legătură cu punerea numelui icoanelor, apărătorii cultului icoanelor învățau că numele scris pe icoană este cel care deosebește icoana adevăratului Dumnezeu de chipurile zeilor inexistenți. Ambele sunt făcute din același material, însă numele asigură pe credincioși că prin icoană privesc în realitate chipul persoanei zugrăvite, căci icoana este identică după nume cu prototipul. Și idolii poartă un nume, dar acesta este fals după cum fals și inexistent este și cel reprezentat. Scrierea numelui sfințește așadar icoanele, ca icoane ale lui Hristos, ale Maicii Domnului sau ale Sfinților.

În legătură cu icoanele Maicii Domnului și ale Sfinților, iconoclaștii învățau: „Chiar dacă Maica Domnului și Sfinții nu subzistă din două firi ca și Hristos, interzicem zugrăvirea lor în icoane, căci dacă primele (icoanele lui Hristos) au căzut, nici celelalte nu mai sunt necesare (...) Pentru că Sfinții sunt îndumnezeiți prin participare la Dumnezeire, nu avem voie să-i ofensăm cu arta moartă și detestabilă (ἐν νεκρῶ τέχνῃ καὶ στυγητῇ)”. Deși resping cinstirea icoanelor Maicii Domnului și cele ale Sfinților, dezvăluind o oarecare concepție maniheică despre materie, ei nu au atacat cinstirea propriu-zisă a Maicii Domnului și a Sfinților, cum s-a întâmplat în ultimii ani ai domniei împăratului Constantin al V-lea. Dimpotrivă, sinodul de la Hieria dă „cea mai mare expresie cinstirii Maicii Domnului și tuturor Sfinților”.

Decizia finală a sinodului de la Hieria a fost formulată astfel: „*Bazându-ne pe Sfintele Scripturi date de Dumnezeu și ancorati de stânca închinării lui Dumnezeu în Duh și adevăr, noi toți care purtăm demnitatea preotească și ne-am adunat în numele Sfintei și de Viață Făcătoarei Treimi, hotărâm unanim că orice icoană, fie că este făcută din orice material, fie că este pictată, trebuie să fie de acum înainte îndepărtată din bisericile creștine ca ceva străin (ἄλλότριος) și detestabil și că nimeni să nu cuteze pe viitor să mai practice meșteșugul păgân al zugravului de icoane. Cine mai îndrăznește să zugrăvească icoane sau să le cinstească (προσκυνῆσαι) sau să le așeze în biserici sau să le păstreze în casele lor, de este episcop, preot sau diacon trebuie să fie depus, iar de este laic sau călugăr să fie anatemizat și făcut răspunzător de legile imperiale, ca dușman al poruncilor lui Dumnezeu și al dogmelor lăsate de Sfinții Părinți*”. Vasele și veșmintele liturgice nu trebuie însă îndepărtate sau nefolosite, chiar dacă aveau icoane zugrăvite sau cusute pe el.

Iconoclasmul după sinodul de la Hieria

Faptul că sinodul păstrează o oarecare poziție moderată se explică prin aceea că existau în rândul iconoclaștilor mai multe direcții, că mulțimea credincioșilor era puternic ancorată în tradiția iconodulă așa încât înlăturarea icoanelor trebuie făcută cu tact și în timp. Acest lucru a cunoscut uneori chiar forme brutale, susținute de împărat, de patriarhul capitalei imperiului, de unii episcopi și demnitari de stat.

Odată cu ratificarea iconoclasmului ca învățătură deliberată de un „sinod ecumenic”, s-a trecut la înlăturarea icoanelor și reprimarea apărătorilor acestora. Datorită creării unei puternice opoziții din partea călugărilor și credincioșilor, împăratul a dispus ca hotărârile sinodului de la Hieria să fie semnate pe lângă episcopi și de preoții și călugării din întreg Imperiul bizantin. În unele regiuni, combaterea cultului icoanelor tindea să se dezvolte

în direcția eliminării cultului Maicii Domnului, al sfinților și al sfințelor moaște, tendințe întâlnite la împăratul Constantin al V-lea și chiar la unii episcopi prezenți la Hieria care respingeau cultul icoanelor printr-un dualism materie-spirit. Această atitudine apare chiar la începutul crizei iconoclaste, deoarece Sfântul Ioan Damaschinul a combătut în scrierile sale tendința de disprețuire a materiei cu referire și la cultul icoanelor și al sfinților.

De teroarea iconoclastă au fost loviți mai ales călugării, care susțineau cu tărie cultul icoanelor. Dintre martirii înregistrați acum amintim pe starețul Ștefan (†765) de pe muntele Sfântului Auxentius, monahul Petru Colibașul (†760), Ioan, starețul mănăstirii Managria (†761), ieromonahul Theosteriktos de la mănăstirea Pelekete din Hellespont împreună cu alți 38 de monahi, care au pătimit în Efes, Petru Stâlpnicul (†767) ș.a.

Prigonirea monahismului s-a reflectat și asupra mănăstirilor. Astfel, mănăstirea Pelekete a fost incendiată, mănăstirile Kallistratos, Dios și Maximinos au fost distruse, iar mănăstirea Dalmatos transformată în cazarmă.

În multe biserici frescele și mozaicurile au fost distruse sau acoperite cu tencuială, în locul lor zugrăvindându-se scene de vânatoare, călărie, pescuit sau acrobație. Unii înalți demnitari imperiali au fost persecutați, sau chiar executați, pentru că au sprijinit cultul icoanelor sau monahismul.

Împăratul Constantin al V-lea, văzând că opoziția iconodulă este încă destul de puternică, a ordonat ca toată populația imperiului să jure că nu acceptă cultul icoanelor. Începutul l-a făcut la Constantinopol, unde, fiind adunată populația orașului și aducându-se Sfintele Taine, Sfânta Evanghelie și Sfânta Cruce, patriarhul Constantin al II-lea (754-766), având în mână Sfânta Cruce, a jurat de pe amvon, că „nu aparține acelor care cinstesc icoanele”. Cu toate acestea, patriarhul Constantin a fost înlocuit în anul 766, acuzat de complot împotriva împăratului, excomunicat de noul patriarh Niceta (766-780) și executat la 30 august 766.

Patriarhul Niceta a continuat politica iconoclastă, dar predecesorul lui, patriarhul Pavel (780-785) a regretat toleranța față de iconoclasm și s-a retras din scaun spunând: „O, dacă n-aș

fi fost niciodată pe tronul episcopal într-un timp în care Biserica (din Imperiul Bizantin, n.n.) a fost tiranizată, despărțită și excomunicată de celelalte scaune apostolice (...) Dacă nu se va ține un sinod ecumenic și nu va fi condamnată învățătura greșită, nu va exista scăpare pentru voi”.

Aceleași măsuri represive au fost luate și în themele imperiului, între strategii remarcându-se în acest sens Michael Lachanodrakon, strategul themei Thrakesion, care urmărea desființarea instituției monahale. Ca o consecință a acestei direcții antimonahale, mulți călugări s-au refugiat în sudul Italiei, unde, prin întemeierea de mănăstiri și școli au creat noi centre de cultură elenistă.

În timp ce în Bizanț iconoclasmul lua proporții, fiind susținut chiar de episcopat, la Roma și în Orient se menținea poziția favorabilă cultului icoanelor. Singurele posesiuni bizantine în Occident, Pentapolis și exarhatul de Ravena, ocupat de lombarzi în 754, au fost cucerite de regele franc Pipin cel Scurt (741-768) și oferite Romei ca „Patrimoniul Sfântului Petru”. Sinodul convocat de papa Ștefan al IV-lea (768-772) în Basilica Salvator din palatul Lateran, în aprilie 769, la care au participat 53 de episcopi și un mare număr de preoți, călugări și ofițeri, a condamnat în ședința a IV-a din 12 aprilie 769, sinodul iconoclast de la Hieria și a confirmat cultul icoanelor pe baza textelor patristice.

De asemenea, patriarhul Teodor I al Ierusalimului (752/754-767) a ținut un sinod care a condamnat iconoclasmul.

În anul 764 patriarhii Teodor al Antiohiei, Teodor al Ierusalimului și Cozma al Alexandriei, în Duminica Pogorârii Sfântului Duh, au anatemitizat pe episcopul Cozma de Epiphania în Siria, pentru că îmbrățișase iconoclasmul. Scrisoarea sinodală trimisă de patriarhul Teodor al Ierusalimului papei Paul I (757-767) în anul 767 (prelucrată de patriarhii Teodor al Antiohiei și Cozma al Alexandriei, păstrată în actele Sinodului al VII-lea ecumenic, folosită de antipapa Constantin și amintită de papa Adrian I (772-795) ca document în favoarea cinstirii icoanelor), oferă informații despre poziția fermă a patriarhatelor orientale în sprijinul cultului icoanelor.

După moartea împăratului Constantin al V-lea, la 14 septembrie 775, iconoclasmul bizantin a intrat în faza de declin. Noul împărat, Leon al IV-lea Hazarul (775-780), a încetat persecutările și a permis întoarcerea celor exilați. Doar în anul 779 câțiva demnitari au fost maltratați și călugăriți, pentru că cinsteau icoanele, iar împărăteasa Irina, exilată tot din același motiv, făcându-se vinovată de încălcarea jurământului făcut înaintea împăratului Constantin al V-lea.

Moartea împăratului Leon al IV-lea, la 8 septembrie 780, a pus capăt primei faze a iconoclasmului bizantin.

VII.3. Sinodul al VII-lea ecumenic

Iconologia premergătoare sinodului

Printre apărătorii cultului icoanelor se numără papa Grigorie al II-lea, patriarhul Gherman I al Constantinopolului și Sfântul Ioan Damaschinul. Vor fi prezentate numai aspectele esențiale ale teologiei iconodule reprezentată de Sfântul Ioan Damaschinul, deoarece aici se găsesc și formulările iconodule ale patriarhului Gherman și ale papei Grigorie al II-lea, iar teologia iconodulă damasceniană a constituit nucleul teologiei Sinodului al VII-lea ecumenic.

Sfântul Ioan Damaschinul s-a născut în jurul anului 675, într-o familie creștină din Damasc. Tatăl său, Sergiu Mansus (Victoriosul) era înalt demnitar la curtea califului și poate reprezentantul creștinilor în fața acestuia. Împreună cu fratele lui adoptiv, Cozma, viitor episcop de Maiuma, Sfântul Ioan și-a însușit o bogată și aleasă cultură profană și religioasă de la călugărul Cozma din Calabria, căzut prizonier la arabi. Preluând un timp funcția tatălui său, el s-a călugărit apoi la mănăstirea Sfântul Sava din Ierusalim, fiind hirotonit preot de patriarhul Ioan al V-lea al Ierusalimului (705-735).

Trăind în afara granițelor Imperiului bizantin, deci scutit de prigoana imperială iconoclastă, și fiind un excelent cunoscător și sintetizator al teologiei patristice, Sfântul Ioan Damaschinul a compus între anii 726-730 trei tratate împotriva iconoclasmului.

În apărarea cultului icoanelor, Sfântul Ioan aduce în discuție mai multe elemente fundamentale ale teologiei icoanei. În primul rând, el definește noțiunea de icoană.

Icoana (εἰκών) este o asemănare care înfățișează originalul, dar se deosebește într-o oarecare măsură de el sau, icoana este o asemănare, un model, o întipăritură a cuiva, care arată în ea pe cel care este înfățișat în icoană.

El stabilește apoi șase tipuri de icoane, pornind de la icoana naturală care este identică după ființă cu prototipul. Fiul este icoana naturală a Tatălui și deoființă cu Aceasta; deosebirea dintre ei este aceea numai că Tatăl este nenăscut și are calitatea de Tată, iar Fiul este născut și nu Tată. De asemenea, Sfântul Duh este icoana Fiului, căci nimeni nu poate să zică Mântuitorului Doamne, decât numai în Duhul Sfânt (I Cor. 12, 3). În Duhul îl cunoaștem pe Hristos, Fiu al lui Dumnezeu și prin Fiul îl vedem pe Tatăl.

Icoanele se încadrează în ultima categorie, a icoanelor faptelor petrecute care servesc spre aducere aminte a minunilor, virtuților, sau sunt făcute spre slava și cinstea celor care au biruit patimile. Ele sunt de două feluri: prin cuvântul scris în cărți și prin contemplare. De aceea zugrăvim icoanele bărbatilor virtuoși spre zelul, amintirea și râvna noastră.

În fine, dorind să dea răspuns la trei întrebări esențiale din timpul disputei iconoclaste: Ce poate fi zugrăvit în icoană? Ce nu poate fi zugrăvit în icoană? Ce nu este permis să fie zugrăvit în icoană? Sfântul Ioan dezvoltă o adevărată teologie a icoanei. Întrucât creștinii au fost eliberați în Hristos de idolatrie și nu se mai află sub conducerea unui pedagog ca în Vechiul Testament, ei pot să facă distincție între ceea ce este bine și ceea ce este rău, și știu ce poate fi zugrăvit și ce nu poate fi zugrăvit în icoană. (Se face referire la acuzația iconoclastă, că Biserica, prin cinstirea

icoanelor, a căzut iarăși în idolatrie). În Vechiul Testament poporul Israel a auzit numai glasul lui Dumnezeu, dar n-a văzut fața Lui. Prin Iisus Hristos însă, Dumnezeu S-a descoperit oamenilor și ei au auzit nu numai glasul Lui, ci au văzut și înfățișarea Lui, dar nu după Dumnezeire, ci după umanitate. Prin urmare, concluzionează Sfântul Ioan, dacă Dumnezeu este cunoscut acum, în realitate, putem să-i zugrăvim înfățișarea în icoană, dar nu după Dumnezeirea nevăzută, ci ca Dumnezeu întrupat, care S-a făcut asemenea nouă, afară de păcat. Așadar, idolii sunt imaginile zeilor nevăzuți și trebuie condamnați, în timp ce icoana lui Hristos, care s-a întrupat pentru a noastră mântuire, este icoana adevăratului Dumnezeu. Formulând principiul că tot ceea ce a fost văzut poate fi zugrăvit în icoană, Sfântul Ioan învață că pot fi zugrăvite icoanele sfinților și chiar ale îngerilor, căci, deși îngerii nu au ființă materială, în comparație cu Dumnezeirea, ei sunt mărginiți și se află în mod spiritual numai într-un anumit loc, nu sunt omniprezenți ca Dumnezeu.

Revenind la răspunsul Sfântului Ioan, la întrebarea dacă este permisă zugrăvirea icoanei lui Hristos, vom constata că el formulează un răspuns afirmativ, fundamentat pe dogma întrupării lui Hristos. „Acum însă, prin faptul că Dumnezeu S-a arătat în trup, a locuit printre oameni, zugrăvesc icoana chipului văzut a lui Dumnezeu. Firea corpului n-a devenit Dumnezeire, ci după cum Cuvântul, fără să se schimbe, a devenit trup, rămânând ceea ce era mai înainte, tot astfel și trupul a devenit Cuvânt, nepierzând nimic din ceea ce este, ci mai degrabă identificându-se cu Cuvântul după ipostas. Pentru aceasta, plin de încredere zugrăvesc pe Dumnezeu nevăzut, nu ca nevăzut, ci ca unul care pentru noi S-a făcut văzut, prin participare la carne și sânge.”

Pentru a elimina orice discuție cu privire la cinstirea sfințelor icoane și a o scoate de sub incidența învinuirii de idolatrie, Sfântul Ioan face distincție între cinstire și adorare. Adorarea sau cinstirea de adorare (προσκύνησις κατὰ λατρείαν) o aducem lui Dumnezeu, singurul prin fire demn de

închinăciune, iar venerarea (προσκύνησις κατὰ τιμὴν) este adusă din pricina lui Dumnezeu celor care s-au asemănat lui Dumnezeu, prin sălășluirea lui Dumnezeu în ei și prin conlucrarea lor cu Dumnezeu.

Teologia Sfântului Ioan Damaschinul, regăsită în multe locuri și la patriarhul Gherman și la papa Grigorie al II-lea, se încadrează perfect în teologia hristologică calcedoniană și de aceea a fost însușită de sinodalii de la Niceea, pentru a da cultului icoanelor o bază dogmatică hristologică.

Pregătirea sinodului

Încă de la începutul domniei ca regentă a fiului ei minor, Constantin al VI-lea (780-790/790-797), împărăteasa Irina urmărea crearea climatului favorabil pentru convocarea unui sinod ecumenic în vederea restabilirii cultului icoanelor. Mai întâi a asigurat tronul bizantin și granițele imperiului. Legăturile diplomatice cu regele franc, Carol cel Mare (768-814), au fost consfințite în anul 782, prin încheierea logodnei dintre fiica regelui, Rotrud, și împăratul Constantin al VI-lea. S-a permis întoarcerea iconodulilor din exil, iar călugării au reactivat viața monahală în capitală. Un rol deosebit în toată această perioadă a avut starețul Platon de la mănăstirea Saccudion de lângă Brusa.

Patriarhul Pavel al Constantinopolului, reproșându-și că a tolerat iconoclasmul, s-a retras în mănăstirea Sfântul Florus și a îmbrăcat marea schimă în august 784, sfătuind pe împărăteasa Irina să convoace un sinod ecumenic pentru restabilirea icoanelor. În locul lui a fost ales patriarh secretarul imperial Tarasie (784-806), care a acceptat alegerea cu condiția ca atât casa imperială cât și adunarea populară de la palatul Magnaura să accepte reluarea legăturilor canonice cu celelalte scaune patriarhale și convocarea unui sinod ecumenic prin care să fie reabilitat cultul icoanelor. Având acordul majorității, Tarasie a fost hirotonit și întronizat ca patriarh la 25 decembrie 784. Obținându-se și acordul papei Adrian I (772-795) și al patriarhilor din Orient, pe care împărăteasa Irina i-a rugat să trimită delegați pentru viitorul sinod,

patriarhul Tarasie a putut începe pregătirile pentru deschiderea celui de-al VII-lea sinod ecumenic.

La 7 august 786 s-au deschis lucrările sinodului în biserica „Sfintii Apostoli” din Constantinopol. (Erau prezenți) împărații Constantin al VI-lea și mama sa Irina însoțiți de curteni, legații papei, protopresbiterul Petru, economul bisericii Sfântul Petru din Roma și egumenul Petru de la mănăstirea Sfântul Sava din Roma, monahii Toma și Ioan, ca reprezentanți ai Patriarhiilor Răsăritene, patriarhul Tarasie, care conducea lucrările sinodului și un număr mare de episcopi și monahi din Imperiul bizantin. În timp ce starețul Platon ținea de pe amvon o cuvântare în favoarea icoanelor, a pătruns în biserică o mulțime de soldați din garda palatului și din regimentul de pază al orașului și au forțat suspendarea sinodului, episcopii iconoclaști jubilând cu strigăte „am învins”. Împărăteasa Irina, simulând un atac împotriva arabilor, a eliberat capitala de trupele iconoclaste, care au fost înlocuite cu trupe iconodule aduse din Tracia. Retrăgându-se cu suita imperială la Malagina în Tracia, împărăteasa Irina și-a alcătuit o nouă gardă și a trimis noi invitații episcopilor, pentru a participa la sinodul care urma să se țină la Niceea. La Niceea se acorda o mare importanță cinstirii icoanei Maicii Domnului, bizantinii păstrau încă o vie amintire primului sinod ecumenic desfășurat aici și, în plus, fiind aproape de Constantinopol, curtea imperială putea urmări și supraveghea desfășurarea sinodului. Împărăteasa Irina avusese de asemenea inspirația de a opri în Constantinopol pe legații papei și ai patriarhatelor orientale, care, împreună cu patriarhul Tarasie, au pregătit în detaliu lucrările sinodului.

Desfășurarea sinodului

La 24 septembrie 787, în prezența reprezentanților curții imperiale, comisul Petronas și logothetul Ioan, a legaților papei și ai patriarhiilor de Alexandria, Antiohia și Ierusalim, a 330 de episcopi sau reprezentanți ai acestora și a unui impresionant

număr de arhimandriți, egumeni și călugări, patriarhul Tarasie, preluând președinția, deschidea lucrările celui de-al VII-lea sinod ecumenic în biserica Sfânta Sophia, din Niceea, arătând în ce condiții a trebuit să fie suspendat sinodul deschis în august 786 și care sunt obiectivele actualului sinod: „(...) cu toată sinceritatea și fără multă vorbărie să se pronunțe adevărata judecată”, se înțelege față de iconoclastism și cinstirea icoanelor. Dându-se apoi citire „sacrei”, scrisorii imperiale prin care se asigură deplină libertate de decizie sinodului, sinodalii au trecut la lucrările propriu-zise ale sinodului.

Primele trei ședințe (24, 26 și 28 septembrie) au fost rezervate reprimirii episcopilor iconoclaști în comuniunea Bisericii, menținerea scaunelor episcopale și recunoașterea hirotoniilor lor, citirii în fața sinodului a scrisorilor papei Adrian I către împărat și către patriarhul Tarasie, (papa cerea condamnarea iconoclastismului și reabilitarea cultului icoanelor cât și refacerea legăturilor economice și diplomatice dintre Roma și Constantinopol), și a scrisorilor trimise de patriarhii răsăriteni. Prin aceasta s-a realizat înțelegerea dintre episcopii participanți, element fundamental pentru buna desfășurare și reușită a sinodului; și s-a evidențiat acordul pentarhiei pentru restabilirea cultului icoanelor. Astfel se putea trece la expunerea citatelor biblice și patristice în favoarea cultului icoanelor și la formularea primei mărturisiri de credință a sinodului referitoare la cinstirea icoanelor. Aceste două aspecte au constituit preocupările sinodalilor în ședința a patra (1 octombrie) a sinodului. Iată esența mărturisirii de credință citită de episcopul Eutimie de Sardas:

„Să ne amintim că Mântuitorul nostru Iisus Hristos a făgăduit Bisericii să o păzească permanent în adevăr. Această făgăduință a fost uitată de mulți preoți ai ei care se luptă împotriva predaniei apostolice defăimând Biserica, numind-o idolatră. Domnul însă nesuportând această blasfemie a chemat pe episcopi, pe împărăteasa Irina, noua Elenă, și pe noul Constantin, să convoace un sinod. Urmând acestei chemări s-a convocat sfântul și ecumenicul sinod la Niceea care în

concordanță cu cele șase sinoade ecumenice a discutat despre sfintele icoane (...) păstrând neschimbată predania scrisă și nescrisă a Bisericii. Acestei predanii îi aparțin și sfintele icoane care fac cunoscute relatările biblice și dau mărturie despre întruparea lui Hristos, care așa cum învață Sfintele Scripturi și Sfintii Părinți a fost reală și nu aparentă. (...) Hristos ne-a eliberat de slujirea idolească prin Întruparea Sa, prin moartea și Învierea Sa. Nici sinodul și nici vreun împărat n-a eliberat Biserica de rătăcirea idolească, cum afirmă „sinedriul iudaic” (se face referire la sinodul din 754), ci Hristos Domnul. Lui i se cuvine pentru aceasta mărire, cinste și mulțumire, și nu oamenilor. Domnul, Sfintii Apostoli și profetii ne-au învățat să o cinstim mai ales pe Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, care este mai cinstită decât ostile cerești. Apoi să cinstim pe sfintii îngeri, pe sfintii apostoli, pe profeti și pe martiri, pe sfintii părinți și pe toți sfintii, cum ne-au învățat părinții noștri. Le implorăm mijlocirea căci ei ne pot face bineplăcuți lui Dumnezeu când vițuim întru dreapta credință. Pe lângă acestia cinstim și Sfânta și de viață făcătoarea Cruce și moaștele sfintilor. Noi acceptăm sfintele și cinstitele icoane, le venerăm și le îmbrățișăm cu sărutare după predania veche a sfintei Biserici Universale, adică a Sfintilor Părinți, care au cinstit aceste icoane ale marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos Întrupat, ale Preasfintei și Neprihănitei Stăpânei noastre Născătoarei de Dumnezeu, ale sfintilor și fără de trup îngeri, care s-au arătat în chip de om celor drepti, de asemenea icoanele sfintilor apostoli, ale profetilor, martirilor și ale tuturor sfintilor. Prin acestea ne amintim de prototip și suntem îndreptați la o anume participare la sfîntenia lui” (Mansi, 13, 132 A-E).

Mărturisirea de credință a fost semnată de 465 de participanți, printre care și unii preoți și monahi fără drept de vot. Primii au semnat legații papali, apoi patriarhul Tarasie al Constantinopolului, Roma nouă, reprezentanții patriarhilor de Alexandria, Antiohia și Ierusalim și apoi ceilalți episcopi sau reprezentanți ai lor în ordinea scaunelor episcopale, și în final participanții fără drept de vot.

Deși unii istorici sunt de părere că Sinodul al VII-lea ecumenic s-ar fi putut încheia după această ședință, considerând că a fost restabilită comuniunea de credință și în cadrul episcopatului bizantin și între Constantinopol și celelalte scaune patriarhale, și că prin condamnarea iconoclasmului și formularea unei învățături de credință a fost reabilitat cultul icoanelor, aprecierea nu poate fi acceptată deoarece valoarea teologică a Sinodului al VII-lea ecumenic în condamnarea iconoclasmului o constituie ședința a VI-a, în care a fost combătută punct cu punct definiția dogmatică a sinodului de la Hieria din 754 și ședința a VII-a, în care s-a formulat și adoptat hotărârea dogmatică finală referitoare la cinstirea icoanelor.

Deoarece ședința a VI-a (6 octombrie) prezintă confruntarea teologică directă dintre teologia iconoclastă formulată la Hieria și teologia iconodulă apărută la Niceea, este necesar să fie evidențiate punctele mai importante, pentru a vedea în ce a constat esența teologiei iconoclaste și cum a fost ea combătută de teologia iconodulă care stă la baza restabilirii cultului icoanelor.

Combaterea teologiei iconoclaste s-a derulat sub forma unui dialog la care episcopul Grigorie de Neocezarea, prezent la Hieria, citea câte un paragraf care era apoi combătut de formularea ortodoxă, mult mai vastă, al cărei autor este după toate probabilitățile patriarhul Tarasie, expusă de diaconii Ioan și Epifanie de la biserica Sfânta Sophia din Constantinopol.

De la început este contestată ecumenicitatea sinodului de la Hieria, pentru că nu s-a primit aprobarea pentarhiei, ci a fost anatematizat de Biserica Romei și de Patriarhiile Orientale, iar prin condamnarea icoanelor s-a opus unei învățături care este în conformitate cu teologia hristologică calcedoniană. De aceea, sinodalii de la Niceea au respins și pretenția sinodului iconoclast de a fi deliberat sub asistența Duhului Sfânt, căci, deși s-a desfășurat într-un loc sfânt, a formulat decizii blestemate și potrivnice lui Dumnezeu. Numai acel sinod deliberează sub asistența Sfântului Duh care stabilește adevărul. Ori iconoclaștii, acuzând Biserica de idolatrie, tăgăduiesc adevărul privind

făgăduința Mântuitorului de a o păstra totdeauna în cunoașterea adevărului și cutezând a anatematiza acea predanie (παράδοσιν) care ne-a fost lăsată de Hristos în Biserica Sa ca aducere aminte (ἀνάμνησιν) de lucrarea Sa mântuitoare (τῆς σωτηρίωδους οἰκονομίας), nu o recunosc ca fiind de la El și prin harul Lui.

În combaterea ecumenicității sinodului de la Hieria, se face uz și de un alt criteriu, cel al receptării ecumenice a hotărârilor dogmatice. Pentru faptul că în afara granițelor Imperiului bizantin iconoclasmul a fost condamnat, rezultă că sinodul iconoclast de la Hieria nu poate fi asimilat ca un sinod ecumenic. Nici argumentul numeric (la Hieria au participat 338 de episcopi) și nici acceptarea hotărârilor sinoadelor ecumenice anterioare nu pot fi suficiente pentru stabilirea ecumenicității și veridicității sinodului iconoclast, căci, spun sinodalii de la Niceea, și alți eretici condamnați mai înainte au recunoscut unele sinoade ecumenice dar pentru promovarea unei învățături greșite s-au dovedit a fi în afara adevărului.

În ceea ce privește cultul icoanelor, el nu poate fi socotit o învățatură greșită, căci, deși nu există nici o hotărâre sinodală în favoarea lui (exceptând canonul 82 Trulan), sau împotriva lui, el a fost aprobat și acceptat de la sine, ca o predanie existentă în Biserică, chiar înainte de desfășurarea primelor sinoade ecumenice. Biserica a acceptat cinstirea icoanelor fără echivoc, ca un adevăr, și nu a avut nevoie să discute despre această problemă decât în momentul în care a apărut iconoclasmul.

Un alt element al combaterii iconoclasmului îl constituie relația dintre icoană și idol, dintre creștinism și idolatrie. Deși iconoclaștii recunosc că Hristos prin Întruparea Sa a eliberat Biserica de slujirea idolească, ei o acuză pe de altă parte că prin cinstirea icoanelor a căzut într-o altă formă de idolatrie, ceea ce este considerat de părinții de la Niceea ca un nonsens. Dacă Biserica, prin înșelăciunea diavolului, a căzut din nou în idolatrie, atunci mântuirea adusă de Hristos nu este deplină și omul cel nou în Hristos nu se deosebește cu nimic de omul cel vechi înșelat de diavol. Eliberați fiind în Hristos, creștinii pot să facă distincție

între ceea ce poate fi venerat (icoana) și ceea ce nu poate fi venerat (idolul). „Dacă toată adunarea apostolilor și mulțimea Sfinților Părinți mărturisesc (...) că Hristos, Dumnezeu nostru, ne-a eliberat de rătăcirea idolească, cum pot atunci creștinii să slujească iarăși idolilor. Pentru că Hristos este capul Bisericii, Biserica, trupul Lui tainic, nu poate să cadă iarăși în păcat”.

Se face aici o abordare eclesiologică. Biserica, trupul tainic al lui Hristos al cărei cap este, rămâne „neprădată, nesticată și neîntinată”, deci infailibilă. Acest lucru este posibil deoarece Hristos este capul ei și locuiește în ea prin Duhul Sfânt, și deoarece neamul omenesc, poporul lui Dumnezeu, prin iconomia mântuirii a fost chemat la o mai bună reabilitare a asemănării cu Dumnezeu și dăruit pentru totdeauna cu harul dumnezeiesc. Sinodalii nu tăgăduiesc prin aceasta păcătoșenia membrilor Bisericii, ei mărturisesc infailibilitatea Bisericii în întregimea ei, ca trup al lui Hristos, și nu-l împart ca iconoclastii în două părți: o Biserică idolatră și o Biserică eliberată de idolatrie. Este o singură Biserică, pentru că Hristos este unul singur și o face infailibilă.

Pentru că iconoclastii i-au acuzat pe iconoduli că se aseamănă lui Arie, cinstind creatura în locul Creatorului, li s-a răspuns la Niceea astfel: „Arie și-a pus nădejdea mântuirii într-o creatură, învățând că Hristos a fost creat. Creștinii însă nu numesc cinstitele icoane nici dumnezei, nici nu le venerază ca pe dumnezei, nici nu-și pun speranța mântuirii lor în ele și nici nu cred că vor fi judecați la sfârșitul veacurilor prin ele, ci ei le păstrează spre aducere aminte de prototipul lor și de aceea le sărută și le cinstesc cu multă evlavie (ἠσπράσαντο καὶ τιμητικῶς προσεκύνησαν). Prin aceasta sinodalii de la Niceea au stabilit scopul urmărit prin cinstirea icoanelor - aducerea aminte și cinstirea lui Dumnezeu, căci icoanele pot fi acceptate și cinstite numai datorită relației lor cu prototipul.

În legătură cu relația icoană-idol, la Niceea a fost introdusă și o altă relație: sacru-profan. Numai persoana, prototipul, dă reprezentării sale apelativul de sacru sau profan. Ne referim la

icoana lui Hristos, a Maicii Sale sau a unui sfânt, ea este sfântă și demnă de cinstire. Avea de-a face cu chipul unui zeu, atunci el este detestabil și condamnabil așa cum este și prototipul lui. Materia din care sunt făcute amândouă este aceeași, însă relația dintre reprezentarea iconografică și prototip conferă sacralitate sau desconsiderare chipului, căci sfințenia icoanei rezultă din sfințenia prototipului, iar desconsiderarea idolului rezultă din condamnarea zeității fictive.

În legătură cu acest aspect, este evidentă la Niceea importanța numelui înscris pe icoană, deoarece numele exprimă identitatea între icoană și prototip și nu materia din care este făcută icoana. Prin înscrierea pe icoană a numelui lui Hristos, al Maicii Domnului sau al unui sfânt, ea este sfințită ca sfântă icoană și se deosebește astfel de chipurile idolilor. Cele din urmă poartă și ele un nume, însă el este numele unui zeu blestemat și inexistent și prin urmare și chipurile lor sunt blestemate și false.

Foarte important pentru combaterea iconoclasmului a fost argumentul egalității de conținut dintre cuvânt și imagine. Cele auzite, se afirmă la Niceea, pe care le-am primit prin intermediul cititului, le transmitem sufletului și când privim cu ochii reprezentările biblice ne luminăm duhovnicește prin două lucruri subordonate unul altuia, adică prin auz și prin văz, și câștigăm aceeași cunoaștere a aceluiași lucru și ne amintim de ceea ce s-a petrecut pentru noi. Icoana redă în imagine evenimentul istoric relatat de Sfânta Scriptură și în felul acesta atât prin contemplarea icoanei cât și prin ascultarea Sfintei Evanghelii ne amintim de faptele minunate ale Mântuitorului nostru Iisus Hristos petrecute în timpul viețuirii Lui printre oameni.

Pornind de la ideea că toată creația are ca scop în sine preamărirea lui Dumnezeu, părinții de la Niceea au accentuat și un alt aspect și anume, asemănarea dintre icoane și Sfânta Cruce, Sfânta Evanghelie și obiectele și vasele liturgice, știut fiind că iconoclastii nu au tăgăduit niciodată cinstirea acestora. Pentru că Sfânta Cruce, s-a argumentat la Niceea, prin faptul că este pictată de mâna pictorului nu-și pierde prin aceasta puterea dumnezeiască, de ce atunci icoana făcută tot de pictor pentru

preamărirea lui Dumnezeu și aducere aminte de Întruparea Sa, trebuie aruncată și distrusă. Același lucru se petrece și cu cărțile. Dacă ele ne transmit istorisiri dăunătoare vieții noastre creștine, atunci sunt aruncate. Dacă însă cuprind învățăturile și pildele date de Dumnezeu, și care îndeamnă sufletul spre cuviosie, atunci sunt demne de laudă, bineplăcute și valoroase pentru Biserica lui Dumnezeu. (...) Trebuie cercetat totdeauna scopul și modul pentru care a fost desăvârșită arta.

Foarte important pentru abordarea legăturii dintre icoană și dogma Întrupării lui Hristos este clarificarea semnificației cuvântului „περιγράφειν”. Acest cuvânt nu înseamnă de fapt „a picta, a zugrăvi”, ci, „a contura, a face o schiță, a delimita, a circumscrie”, dar și „a transcrie sau a netezi, a descreți, a șterge”. Deci zugrăvind icoana lui Hristos, nu pictăm chipul Lui, ci conturăm trăsăturile înfățișării Lui umane. Căci așa cum la Întrupare, s-a învățat la Niceea, firea dumnezeiască necircumscrișă a Logosului divin s-a lăsat circumscrișă în înfățișare umană fără a-și pierde necircumscrierea, tot așa sunt circumscrișe în icoană trăsăturile înfățișării umane ale Logosului divin fără a circumscrie și Dumnezeirea necircumscrișă. „Cel fără trup S-a făcut om, Cuvântul a primit tărie (corp n.n.)”.

Iconodulii au fost acuzați că, zugrăvind icoana lui Hristos, nu pot zugrăvi decât firea umană a Lui, care este circumscrișă și, prin urmare, ei despart firea umană de firea divină, despart pe Fiul lui Dumnezeu de fiul Fecioarei și cad astfel în erezia nestoriană. Replica sinodalilor la Niceea s-a bazat pe dogma întrupării. În icoană nu este zugrăvită firea umană a lui Hristos, ci Hristos Domnul Întrupat. Firea divină rămâne necircumscrișă (ἀπερίγραφον), însă așa cum ea se lasă circumscrișă în Logosul Întrupat, tot așa ea este circumscrișă și în icoana Logosul Întrupat. Dacă firea divină a fost împreună circumscrișă (συμπερι-γράφεται) la Naștere și la Răstignire cu firea umană, atunci ea este împreună circumscrișă cu firea umană și în icoană, care este icoana umanității Sale. Pentru că Hristos este în două firi, El nu este împărțit într-o fire dumnezeiască și într-una omenească, ci ambele firi, una văzută și una nevăzută, subzistă într-un Hristos văzut.

Pentru a arăta că există o deosebire a firilor în unirea ipostatică a Logosului divin, Părinții de la Niceea, citându-l pe Sfântul Grigorie Teologul învățau că poate fi concepută în gândire o despărțire a firilor însă în înțelesul de deosebire și nu de despărțire reală cum învățau nestorienii. Prin aceasta arată că ei nu se fac vinovați nici de introducerea unei a patra persoane în Sfânta Treime, deoarece ei nu creează o persoană proprie pe care s-o zugrăvească apoi în icoană, ci în icoană este zugrăvită înfățișarea Logosului divin întrupat.

Oarecum paradoxal, iconoclaștii i-au învinuit în același timp pe iconodulii de monofizitism, afirmând că s-ar mărturisi mai întâi o amestecare a firilor neamestecate, după care se zugrăvește icoana acestui amestec, deci ar fi vorba de o circumscriere a Dumnezeirii și de o amestecare a firilor lui Hristos. Deși iconodulii sunt asimilați eutihienilor, lucrurile sunt complet diferite, pentru că eutihienii învățau o absorbire a firii umane în firea divină, pe când iconodulii ar fi acceptat o absorbire a Dumnezeirii în umanitate ca să poată zugrăvi icoana lui Hristos-omul. Replica de la Niceea este însă foarte clară: Numele Hristos înseamnă umanitate și Dumnezeire, este numele celor două firi desăvârșite ale Mântuitorului. Icoana Sa este făcută datorită firii văzute, nicidecum însă datorită firii nevăzute, căci aceasta este necircumscrișă. Dacă se zugrăvește icoana firii umane a lui Hristos, este clar că, creștinii mărturisesc identitatea dintre icoană și prototip numai după nume și nicidecum după ființă. În plus, acuzația cade de la sine, căci nu poate fi asemănată aceeași învățătură (cinstirea icoanelor) cu două erezii care se exclud reciproc (nestorianismul și monofizitismul). Se demonstrează încă odată că iconoclaștii nu au înțeles dogma întrupării lui Hristos și au interpretat-o în sens necalcedonian. Părinții niceeni au respins despărțirea nestoriană a firilor, învățând că icoana lui Hristos este icoana Logosului divin întrupat și nu numai a firii umane a lui Hristos. Acest lucru este posibil datorită întrupării, sau altfel formulat, așa cum Logosul divin necircumscriș s-a făcut circumscriș în înfățișare

umană fără ca prin aceasta să circumscrie Dumnezeirea cea necircumscrisă sau să o despartă de umanitate, tot așa se zugrăvește icoana Logosului divin întrupat după umanitatea Sa fără a circumscrie Dumnezeirea Sa necircumscrisă și fără a o despărți de umanitate. Împotriva monofizitismului, sinodali de la Niceea au învățat despre unirea firilor în Hristos fără schimbabilitate și deosebire, ceea ce tocmai face posibilă zugrăvirea icoanei lui Hristos.

Ca și Constantin al V-lea, iconoclaștii au învățat la Hieria despre identitatea de ființă dintre icoană și prototip, concluzionând: „Nici un alt element de sub cer și nici o altă imagine n-a fost aleasă pentru a reprezenta icoana întrupării lui Hristos, decât pâinea și vinul (în Sfânta Euharistie, n.n.)”. La aceasta s-a replicat că nici Apostolii și nici Sfinții Părinți n-au numit Sfânta Euharistie icoana Trupului lui Hristos ci însuși Trupul îndumnezeit al Domnului.

Folosind ca argument patristic fundamental formula Sfântului Vasile cel Mare, „cinstea adusă icoanei se urcă la cel zugrăvit în icoană” și deci, accentuându-se relația icoană-prototip, sinodali de la Niceea au combătut iconoclasmul extins și asupra icoanelor Maicii Domnului și a sfinților, arătând că acestea suntenerate datorită cultului adus Maicii Domnului și sfinților, în analogie cu cinstirea împăratului concretizată în cinstirea tabloului lui. De asemenea, este condamnată tendința maniheică a iconoclaștilor care consideră ca blasfemie adusă sfinților, zugrăvirea lor cu ajutorul „artei josnice a barbarilor”. De aceea, se face din nou referire la Sfânta Evanghelie, la Sfânta Cruce și la vasele liturgice, care, deși confecționate tot din aceleași materiale, nu sunt aruncate, ci cinstite ca obiecte confecționate și puse spre slujirea și lauda lui Dumnezeu.

Deși la Hieria s-au folosit multe citate biblice și patristice pentru combaterea icoanelor, părinții de la Niceea au demonstrat că aceste citate, fie au fost falsificate, fie au fost greșit interpretate ducând la derutarea credincioșilor. Au fost evidențiate, prin comparație, cazuri de extragere a textelor

favorabile cultului icoanelor din mai multe manuscrise sau distrugerii complete de manuscrise, pentru că erau înfrumusețate cu icoane. Citatele au fost analizate la Niceea după metoda critică-istorică, pe de o parte pentru a evidenția adevărul, iar pe de altă parte pentru a arăta că tratează cu multă seriozitate și competență mărturiile patristice. De asemenea, principiul contextual este folosit permanent și uneori confirmat cu material arheologic și cronologic.

Din toată argumentația iconodulă expusă în ședința a VI-a se constată accentuarea caracterului moral-etic al cultului icoanelor, dar și funcția anamnezică a icoanei așezată în perfectă concordanță cu predica. Necitindu-se evanghelia, s-a afirmat la Niceea, nu se aduce un mare deserviciu credincioșilor, pentru că ei au în fața ochilor, prin intermediul icoanelor, expusă evanghelia permanent. Prin aceasta nu se încearcă nicidecum eliminarea citirilor biblice din cult, ci se accentuează „funcția didactică” permanentă a icoanei alături de cuvânt, care este, din punct de vedere liturgic, limitat la un anumit timp, pe când contemplarea icoanelor poate deveni o permanentă și o exercitare continuă a funcției ei exegetice, la care se adaugă și funcția pedagogică, icoana stimulând pe credincioși în imitarea virtuților sfinților.

În finalul combaterii definiției de la Hieria se face distincție între adorare (λατρεία), adusă numai lui Dumnezeu și venerare (προσκύνησις) adusă icoanelor, care trebuie să se manifeste cu frică de Dumnezeu, căci prin aceasta se aduce cinstire Mântuitorului Hristos, Maicii Sale și sfinților Săi, iar necinstirea icoanei înseamnă necinstirea celui zugrăvit în icoană.

Definiția dogmatică a sinodului

La 3 octombrie 787 s-a desfășurat cea de-a VII-a ședință a sinodului de la Niceea, când în prezența a 343 de episcopi și a multor preoți și călugări, episcopul Teodor de Tauriana în Bruttium a dat citire definiției dogmatice a Sinodului al VII-lea ecumenic.

După ce a fost rostit simbolul de credință niceo-constantinopolitan, au fost citite definițiile dogmatice ale celor șase sinoade ecumenice și au fost anatematizați toți ereticii, s-a declarat : „*Noi păstrăm toate predaniile, scrise sau orale, printre care și cea referitoare la sfintele icoane care stă în armonie cu vestirea Evangheliei, căci Logosul divin s-a întrupat în realitate și nu în aparență. Urmând calea împărătească, învățăturilor inspirate de Dumnezeu ale Sfinților Părinților noștri și predaniei Bisericii universale, în care sălășluiește Sfântul Duh, mărturisim, cu toată convingerea și claritatea că, precum semnul sfintei și de viață făcătoarei Cruci, tot așa și sfintele icoane demne de cinstire, să fie pictate sau lucrate în mozaic sau din alt material și să fie așezate în sfintele biserici ale lui Dumnezeu, pe sfintele vase și veșminte, ca fresce sau icoane portabile, în case sau la răspântii, fie că este icoana dumnezeiescului nostru Stăpân și Mântuitor Iisus Hristos, fie că sunt icoanele neprihănitei Stăpânei noastre, Sfintei Maicii Sale, ale sfinților îngeri, ale tuturor sfinților și dreptilor (...) căci, cu cât sunt mai des contemplate aceste reprezentări biblice, cu atât mai mult este îndreptat credinciosul să-și amintească de prototip, să-i urmeze exemplul, să-i aducă cucernică venerare prin manifestări pioase, fără a fi aceasta înțeleasă ca adorare, care se cuvine numai lui Dumnezeu, ci ca acea venerare adusă semnelui sfintei și de viață făcătoarei Cruci, Sfintei Evanghelii, și altor sfinte obiecte, adică prin tămâiere și aprindere de lumânări și candelă, cum ne învață vechea Tradiție, căci cinstea adusă icoanei se ridică la cel reprezentat în icoană. Cine cinstește icoana, cinstește persoana zugrăvită pe ea”.* (Mansi, 13, 377 DE).

În final sunt anatematizați toți cei care ar îndrăzni să distrugă vasele și obiectele liturgice sau sfintele icoane, sfânta Cruce și sfânta Evanghelie, pentru simplul motiv că ar avea pe ele icoane, sau ar da mănăstirilor o întrebuintare profană. Au fost anatematizați toți ereticii, inclusiv iconoclaștii, și au fost reabilitați Sfinții Gherman, patriarhul Constantinopolului, Ioan Damaschinul și Gheorghe din Cipru.

Deciziile au fost semnate de 302 episcopi și se crede că autorul lor este tot patriarhul Tarasie.

Actele sinodului conțin încă trei scrisori, despre care se poate afirma cu certitudine că au fost citite în fața episcopilor în ședința a VII-a. Prin ele destinatarii erau informați asupra deciziilor Sinodului al VII-lea ecumenic.

Închiderea și evaluarea sinodului

Ultima ședință, a VIII-a (28 octombrie), în care au fost adoptate în mod oficial definiția dogmatică și cele 22 de canoane, s-a desfășurat în palatul Magnaura din Constantinopol, în prezența împăraților Constantin și Irina, care au și prezidat-o. După cuvântarea patriarhului Tarasie și a împăraților, au fost citite deciziile dogmatice ale sinodului, însoțite de anatematisme, care au fost aclamate cu mare entuziasm și aprobate de cei prezenți, împărații însșiși parafându-le cu semnăturile lor.

Cu aceasta s-a încheiat cel de-al VII-lea sinod ecumenic ținut la Niceea, care a reșezat pacea și unitatea în Biserică, a fundamentat cultul icoanelor pe dogma întrupării lui Hristos în concordanță cu predania Bisericii, a reșezat icoanele în biserică și a anatematizat pe iconoclaști.

Cele 22 de canoane au avut menirea de a reșeza ordinea și disciplina în Biserică, deoarece în timpul crizei iconoclaste s-au înregistrat nenumărate abuzuri, mai ales în ceea ce privește alegerea episcopilor, ascultarea clerului și viața monahală. Prin unele din ele se căuta înlăturarea oricăror abuzuri privind cinstirea icoanelor, a moaștelor sau a sfinților. Se pare că ele sunt tot un rezultat al strădaniei patriarhului Tarasie, care a urmărit elaborarea lor de către comisia desemnată de sinod, dorind ca întreaga acțiune de combatere a iconoclasmului și de restabilire a cultului icoanelor să fie încununată cu succes.

Sinodul, bucurându-se de președinția unui erudit teolog și mare diplomat, cum a fost patriarhul Tarasie, sprijinit de un grup de remarcabili teologi și folosindu-se în mod cert de teologia

iconodulă a Sfântului Ioan Damaschinul în special, dar și de cea a patriarhului Gherman al Constantinopolului și a papei Grigorie al II-lea, și-a atins scopul propus, de a defini adevărata învățătură a Bisericii privind cultul icoanelor.

Unele aprecieri negative, cum că sinodul nu s-a remarcat „printr-o strălucire teologică” și că nu a avut o contribuție novatoare în domeniul teologic, sau că textele patristice au fost „nenumărate legende despre minunile făcute de icoane” și „neautentice și explicate arbitrar” și n-au format „un florilegium oficial”, le socotesc neîntemeiate, pentru că, așa cum tot unul dintre acești teologi critici (H.G. Beck) remarcă, un sinod nu are sarcina de a realiza un tratat teologic științific, ci de a defini învățătura de credință adevărată, iar mulțimea citatelor neasezate într-o anumită ordine a demonstrat libertatea de manifestare a participanților și faptul că la Hieria textele patristice ori au fost ciuntite, ori falsificate.

Cât privește contribuția teologică a sinodului, am arătat mai sus, destul de detaliat, cum s-a demonstrat, la Niceea, că cinstirea icoanelor este în conformitate cu învățătura Bisericii și se bazează pe dogma unirii ipostatice definită la Calcedon în anul 451.

În comparație cu dezbaterile din timpul ședințelor, definiția dogmatică a sinodului este apreciată pozitiv ca fiind „mult mai discretă și moderată” sau, „mult mai sănătoasă, mai cumpătată din punct de vedere teologic și mai solidă”. O definiție sinodală trebuie să fie clară, precisă, să mărturisească adevărul de credință într-o formă sistematică și să-l propovăduiască. Definiția de la Niceea este „cea mai festivă și mai completă declarație în problema icoanelor, pe care a dat-o vreodată un sinod”.

Fără îndoială că sinodul a înregistrat și unele neajunsuri, în special în ceea ce privește derularea lui, însă trebuie să avem în vedere în primul rând desfășurarea galopantă a ședințelor, știut fiind că, în urmă cu zece luni, prima încercare a fost destrămată de trupele iconoclaste. Majoritatea episcopilor iconoclaști care au strigat în august 786 „am învins” erau acum printre sinodali,

transformați peste noapte în iconoduli, dar care, în condiții prielnice, nu s-ar fi sfiit să riposteze din nou.

Lipsa de teologi remarcabili la sinod este de înțeles, pentru că, în toată perioada crizei iconoclaste, s-a lucrat sistematic ca scaunele episcopale să fie ocupate de oameni mai mult loiali împăratului și mai puțin erudiți. Apoi, unele scaune episcopale ocupate după anul 780 au primit titularii lor din rândul călugărilor care au luptat împotriva iconoclasmului nu atât în domeniul teologic, ci mai mult datorită credinței lor simple și sincere față de învățătura Bisericii.

Ei erau iconoduli convinși datorită experienței proprii și nu datorită speculației teologice și purtători de cuvânt ai multimei credincioșilor care posedă experiența zilnică a vieții creștine.

Patriarhul Tarasie a arătat înțelegere și față de episcopii iconoclaști dar și față de modestul nivel teologic al celorlalți care purtau pe trupurile lor semnele persecuției iconoclaste. La sfârșit a știut să tragă concluziile necesare și să formuleze învățătura despre sfintele icoane într-o definiție clară care să satisfacă ambele părți, dar mai ales care să fie receptată de întreaga Biserică.

Deoarece cultul icoanelor a fost restabilit la Niceea pe baza teologiei hristologice calcedoniene, iar sinodali au demonstrat că iconoclaștii, prin respingerea icoanelor răstălmăcesc hristologia calcedoniană și trădează tendințe maniheice, se poate spune că Sinodul al VII-lea ecumenic, prin definiția dogmatică formulată și aprobată, a dezvăluit și combătut ultimele încercări de infiltrare în Biserică a tendințelor necalcedoniene. Icoana devine astfel un garant al înțelegerii și mărturisirii corecte a unirii ipostatice în Iisus Hristos.

Tot la Niceea s-a accentuat aspectul eclesiologic, arătându-se că Hristos, fiind capul Bisericii, îi conferă acesteia darul infailibilității, calitate care s-a manifestat și în legătură cu restabilirea cultului icoanelor. Prin aceasta s-a stopat și tendința de papacratism a împăratului și s-a demonstrat că numai simfonia dintre Biserică și institutia imperială este forma de conlucrare benefică pentru toți credincioșii, deci pentru Biserică în care sunt incluși toți.

În concluzie, putem spune că Sinodul al VII-lea ecumenic, ținut la Niceea în anul 787, nu a justificat numai cultul icoanelor, ci a dat icoanei o solidă bază dogmatică. Întruparea lui Hristos, în realitate și nu după aparență, justifică zugrăvirea icoanelor. După sinodul de la Niceea, icoanele nu constituie numai o tradiție veche și statornică a Bisericii, ci ele își primesc acum adevăratul sens. Ele sunt o mărturie a Întrupării lui Hristos. Din aceasta rezultă și menirea lor, adică aducerea aminte de iconomia mânturii noastre și întărirea credinței.

VII.4. Iconoclasmul bizantin în secolul al IX-lea

Cu toate că Sinodul al VII-lea ecumenic de la Niceea și-a atins scopul propus, nu a putut încheia definitiv criza iconoclastă. Ea a cunoscut o nouă răbufnire între anii 815-842. Fără îndoială că o contribuție importantă la revenirea iconoclastului a avut-o atât poziția Bisericilor din Apus față de hotărârile sinodului cât și criza politică și bisericească cu care se confrunța Imperiul bizantin și mai ales populația Constantinopolului la începutul secolului al IX-lea.

Întrucât scaunului papal nu i s-a restituit teritoriile transferate de împăratul Leon al III-lea în jurisdicția Patriarhiei Constantinopolului, papa Adrian I și-a îndreptat tot mai mult atenția spre regatul franc. Regele Carol cel Mare informat asupra hotărârilor Sinodului al VII-lea ecumenic și primind o traducere defectuoasă a actelor lui (termenii *adorare* și *venerare* erau traduși cu același cuvânt - *adoratio*, ceea ce făcea să se înțeleagă că sinodalii n-au făcut nici o distincție între adorarea lui Dumnezeu și venerarea icoanelor), a cerut teologilor franci să facă o analiză judicioasă asupra problematicii icoanelor. Astfel sinodul de la Niceea a fost aspru criticat în lucrarea intitulată *Capitulare de imaginibus* sau *Libri Carolini*. Teologii franci criticau atât pe împărăteasa Irina, care fiind femeie nu trebuia să

se amestece în problemele bisericești, cât și pe Tarasie, ridicat prea repede la rangul de patriarh, și pe sinodali, care pe de o parte ar fi trebuit să ceară părerea și celorlalte Biserici, iar pe de altă parte ei înșiși nu urmează învățătura Bisericii pentru că nu acceptă adaosul „Filioque”. Se observă că mai întâi de toate era lezat orgoliul regelui și al episcopatul franc care nu fusese solicitat să participe la acest sinod ecumenic. Cultul icoanelor era respins de teologii franci pentru că nu se face nici o referire asupra lui în Sfânta Scriptură iar teologia patristică apuseană atribuia icoanei numai o funcție didactică și estetică, nu și una harică și latreutică. De aceea nu se poate vorbi de o necesitate absolută a icoanei motivată de realitatea întrupării lui Hristos așa cum stabileau sinodalii la Niceea. Teologii franci pun în discuție chiar rolul papei, arătând că el ca întâistător al Bisericii trebuie să se implice în problemele doctrinare însă politica religioasă este prerogativa suveranului statului.

Pe baza celor prezentate de Libri Carolini, sinodul de la Frankfurt, din luna iunie 794 chiar în prezența legaților papali, Theophilact de Toli și Ștefan de Neapole, a respins atât sinodul iconoclast de la Hieria din anul 754 cât și Sinodul al VII-lea ecumenic pentru că a hotărât că icoanelor li se cuvine adorare ca lui Dumnezeu. = *rexp. p. 298*

Înștiințat despre cele stabilite la Frankfurt prin abatele Angilbert, papa Adrian I a trimis o scrisoare regelui Carol în care apăra Sinodul al VII-lea ecumenic și respingea argumentele teologilor franci. El preciză că încă nu a recunoscut oficial hotărârile sinodului de la Niceea deoarece împărăteasa Irina nu a rezolvat problema Illyricului. Din această cauză el ar fi chiar dispus, dacă regele Carol acceptă, să-l excomunică pe suveranul din Constantinopol.

La 25 septembrie 795 a murit papa Adrian I, iar papa Leon al III-lea (795-816) l-a încoronat după ceremonialul bizantin pe regele Carol cel Mare ca împărat al Imperiului romano-german la 25 decembrie 800. Acest lucru a arătat că Scaunul papal a părăsit pe suveranul bizantin și și-a îndreptat atenția asupra unui alt împărat creștin, moștenitor al vechiului Imperiu Roman.

Deși refăcute relațiile politice dintre Bizanț și regatul franc și consfințite prin logodna împăratului Constantin al VI-lea cu Rotrud, fiica regelui Carol cel Mare, în anul 782, ele s-au dovedit a fi doar o formalitate.

La Constantinopol ambițioasa împărăteasă Irina n-a cedat tronul imperial fiului ei la vârsta majoratului, ceea ce l-a determinat pe acesta să formeze în jurul lui o coalitie iconoclastă, proclamându-se singur împărat în anul 790. În anul 792 a repus-o pe împărăteasa Irina în drepturile imperiale. Criza miheiană (împăratul și-a repudiat soția, Maria de Paflagonia, trimitând-o la mănăstire, și s-a căsătorit cu Teodota, o doamnă de curte) a stârnit indignarea populației capitalei și a mănăstirilor.

Insuccesele în luptele cu bulgarii și arabii, care au cauzat mărirea tributului, cât și cruzimea manifestată de împărat față de foștii lui aliați din themele Tracia și Armenia, au adus înlăturarea și orbirea împăratului chiar din ordinul mamei sale, la 17 august 797 (la aceeași dată la care el cu cinci ani în urmă ordonase orbirea unchiului său, cezarul Nichifor, urmată de tăierea limbilor celorlalți patru frați ai tatălui său). Împărăteasa Irina a domnit singură până în anul 802 când a fost înlăturată de împăratul Nichifor I (802-811).

Sprijinitor al cultului icoanelor, specialist în finanțe dar militar slab, împăratul Nichifor I a avut de luptat atât cu arabii și bulgarii cât și cu opoziția monahală condusă de starețul Teodor de la mănăstirea Studion. Pentru că la moartea patriarhului Tarasie (806) a ales un nou patriarh tot din rândul laicilor, pe secretarul imperial Nichifor (806-815), iar averile mănăstirești au fost supuse din nou impozitării, împăratul Nichifor I n-a obținut sprijinul mănăstirilor. În politica externă el a reușit să elimine pericolul arab dar cu bulgarii a eșuat. Deși obținuse strălucite victorii asupra lor, distrugându-le chiar capitala Plisca, urmărindu-l în regiunile muntoase pe hanul Krum (803-814), împăratul Nichifor a căzut pradă unei curse. Armata bizantină a suferit o grea înfrângere, împăratul însuși murind în luptă iar fiul său Stavrachios, fiind grav rănit.

La Constantinopol senatul și armata l-au declarat împărat pe Mihai I (811-813), sprijinit și de călugării studiiți. Noul împărat căută să satisfacă orgoliile studiiților și să îmbunătățească relațiile diplomatice cu bulgarii și cu Apusul, recunoscându-l pe Carol cel Mare ca împărat. Întrucât călugării studiiți au militat pentru o nouă campanie împotriva bulgarilor, care ocupaseră cetățile Develtos și Mesembria, confruntările indecise dintre bizantini și bulgari l-au determinat pe generalul Leon să-și retragă din luptă trupele din Asia, bulgarii obținând o nouă victorie la Versinikia, la 22 iunie 813. Împăratul Mihail I a fost forțat să abdice iar generalul Leon a fost aclamat împărat la 11 iulie 813.

Începutul domniei împăratului Leon al V-lea Armeanul (813-820) a însemnat și schimbarea politicii religioase imperiale, din nou în favoarea iconoclasmului, chiar dacă el depuse jurământ în fața patriarhului că va respecta hotărârile Sinodului al VII-lea ecumenic. Împăratul, originar din Armenia și educat în spirit iconoclast, a considerat că eșecurile politice, militare și economice ale predecesorilor săi s-au datorat politicii lor iconodule. De aceea a urmat politica religioasă a împăraților isaurieni.

Tratatul de pace încheiat cu hanul bulgar Omurtag (814-831) a asigurat liniștea bizantinilor pentru treizeci de ani. De asemenea, din partea arabilor nu se întrevedea vreun pericol. Astfel împăratul Leon al V-lea se putea implica fără teamă în politica internă și problematica icoanelor.

Împăratul a cerut unei comisii din șase membrii sub conducerea lui Ioan Hylilas să întocmească un florilegium patristic împotriva cultului icoanelor. Patriarhul Nichifor, prezent la această discuție, a condamnat manevrele iconoclaste, ceea ce l-a determinat pe împărat să suspende conferința. În plus a ordonat înlăturarea icoanei Mântuitorului așezată de împărăteasa Irina deasupra porții Chalke.

Patriarhul Nichifor a scris cele două tratate *Antiheresis* împotriva iconoclaștilor și a condus procesiunea cu icoane din 25 decembrie 814. Pentru toate acestea, împăratul a dispus înlocuirea și exilul lui în primăvara anului 815. În locul lui a fost

așezat patriarh Teodot Melisinos Casitera (815-821), cumnatul fostului împărat Constantin al V-lea.

Cu toată opoziția iconodulă a călugărilor și populației capitalei, patriarhul a convocat sinodul iconoclast în catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol în anul 815. Actele sinodului care au fost reconstituite parțial din lucrările polemice ale patriarhului Nichifor, dezvăluie o listă de citate patristice care nu diferă mult de cea prezentată la Hieria în anul 754 și definiția dogmatică sinodală care condamnă cultul icoanelor, respingând hotărârile Sinodului al VII-lea ecumenic și reabilitând hotărârile sinodului iconoclast de la Hieria. În timp ce împărăteasa Irina și toți apărătorii icoanelor au fost anatematizați, au fost reabilitați împărații Leon al III-lea și Constantin al V-lea ca apărători ai credinței ortodoxe. Icoanele trebuiau arse sau în alt mod distruse.

Îndată ce hotărârile sinodului au fost întărite cu putere de lege au urmat represaliile împotriva iconodulilor care deși au fost foarte violente nu s-au soldat cu mari vărsări de sânge ca în timpul împăratului Constantin al V-lea. Au fost adunate și arse icoanele, au fost golite de sfinte moaște altare și biserici, au fost distruse vasele liturgice împodobite cu icoane, au fost aruncate chiar sfintele cruci care aveau icoana răstignirii lui Hristos, iar apărătorii icoanelor au fost maltratați, întemnițați, exilați sau chiar omorâți. În afară de patriarhul Nichifor și Sfântul Teodor, starețul mănăstirii Studion au luat drumul exilului episcopii Teofil al Efesului, Ignatie de Milet și Eutimie de Sardes, elita apărării iconodule. Patriarhul Nichifor atribuie cea mai mare vină episcopilor, care deși au fost prezenți la Niceea și au semnat actele Sinodului al VII-lea ecumenic, acum le-au trădat și s-au lăsat ademeniți de iconoclasmul imperial.

Deși împăratul căuta să obțină aprobarea Bisericii Romei pentru iconoclasm, papa Pascal II (817-824) s-a opus cu vehemență, apărând Sinodul al VII-lea ecumenic și arătând că cinstirea icoanelor este fundamentată pe întruparea lui Hristos, consecință a unirii ipostatice a celor două firi într-o singură persoană. De asemenea, iconoclasmul bizantin a fost condamnat de patriarhiile orientale prin sinodul de la Ierusalim din anul 836.

Cei mai reprezentativi apărători și teologi ai icoanelor în secolul al IX-lea au fost patriarhul Nichifor I al Constantinopolului și Sfântul Teodor Studitul.

Patriarhul Nichifor Mărturisitorul (806-815; †829), care s-a implicat în apărarea cultului icoanelor încă din timpul lucrărilor Sinodului al VII-lea ecumenic de la Niceea, participând ca reprezentant al Curții imperiale, a lăsat un mare număr de lucrări care vin să completeze și să adâncească teologia icoanelor.

Fără îndoială că Nichifor nu aduce numai noutăți în problema icoanelor. Ca și la teologii icoanelor de la începutul iconoclasmului și la Părinții de la Niceea, întâlnim și la el diferențierea între termenii *adorare* și *venerare*, exegeza poruncii a II-a Decalogului, evidențierea realității arătărilor lui Hristos după Înviere, fundamentarea zugrăvirii icoanei Maicii Domnului și ale Sfinților prin aceea că au urmat lui Hristos și de aceea sunt vrednici de cinstire și altele.

Vastele cunoștințe teologice dobândite încă de când era secretar imperial i-au permis să aprofundeze într-un mod minunat cele spuse de înaintașii lui. O atenție deosebită acordă relației dintre cuvânt și icoană. Ca și Sfântul Ioan Damaschinul accentuează egalitatea dintre Scriptura scrisă și cea pictată (deoarece „icoanele sunt o expresie a iubirii de oameni a lui Dumnezeu, care prin deșertarea de Sine (κενόσις) S-a făcut cunoscut în trup”). Pentru că Dumnezeu S-a făcut văzut avem dreptul să-L pictăm în icoană. El nu este de acord că icoana este necesară numai pentru cei neștiutori de carte, ci ea este pentru toți creștinii nu numai foloșitoare ci și necesară, căci tainele credinței se retin mai ușor prin contemplare decât prin predică. „Așa cum propovăduirea cuvântului nu se realizează fără cuvinte (fără grai), tot așa nici propovăduirea prin icoană nu este ceva orbesc. Nu pentru că propovăduirea prin imagini (icoane) aparține vorbirii ci pentru că, contemplarea icoanelor trezește mintea noastră, căci icoanele ne fac să gândim și să vorbim despre ceea ce ele au imprimat în sufletul nostru, ceea ce de altfel este propovăduit prin cuvânt. Astfel icoanele nu sunt mute,

deși în sine nu vorbesc, căci astfel și cuvântul ar fi fără glas; ele sunt mai ales propovăduitoare tăcute și devin expresii (cuvinte) ale acelor lucruri ale căror amintire și imagine sunt păstrate în taină în cămara sufletului nostru”.

O problemă foarte controversată în disputa iconoclastă a fost cea legată de înțelesul și folosirea termenului „circumscriere” (περιγραφή). Dacă până la sinodul de la Calcedon (451) nu se accentua atât de mult raportul dintre cele două firi și atributele lor, vorbindu-se chiar de o totală îndumnezeire a firii umane, de o schimbare a configurației de rob într-o configurație de Dumnezeu, după aceea nu se mai putea nega circumscrierea firii umane a lui Hristos. De aceea sinodalii de la Hieria, pentru a rămâne pe linia ortodoxă calcedoniană au evitat folosirea acestui atribut pentru a nu părea că ascund tendințele monofizite, însă tocmai pentru faptul că au omis din formula de la Calcedon epitetul *neschimbat* (ἀτρέπτως) au dezvăluit gândirea lor în sens monofizit, negând neschimbabilitatea firii umane în unire ipostatică și deci, păstrarea atributelor specifice umanității.

Patriarhul Nichifor, înțelegând importanța definirii și întrebuințării corecte a termenului „circumscriere” pentru teologia icoanelor, a accentuat în mod deosebit această problemă. Știind că în limba greacă cuvântul γραφαί înseamnă atât *a picta* cât și *a scrie* iar περιγραφαι - *a contura, a circumscrie*, el a evidențiat distincția dar și legătura dintre ele. A defini activitatea copistului și a pictorului cu același termen (γραφαί) nu constituie o problemă pentru patriarhul Nichifor.

Înțelesul termenului circumscriere este însă altul. Astfel el învață că circumscrierea cuiva și a ceva se face în funcție de spațiu, chiar de notiunea care-l definește. Astfel el învață că în funcție de timp și în comparație cu veșnicia, care îi aparține numai lui Dumnezeu, orice creatură văzută sau nevăzută (îngeri, suflet) este circumscrișă, este mărginită. Ideea apare dezvoltată și la Sfântul Teodor Studitul care spunea că „nu numai trupul este

circumscriș undeva, ci și locul care-l înconjoară, singur fiind necircumscriș. Cel ce este mai presus de loc, ca Unul ce este nemărginit”.

Făcând această distincție patriarhul Nichifor precizează că în timp ce pictura, în cazul nostru icoana, stă numai într-o relație de asemănare cu prototipul, circumscrierea este o însușire, un atribut, care însoțește permanent prototipul și are un înțeles mult mai larg. De aceea nu putem vorbi de o reciprocitate. Ceea ce se poate picta este întotdeauna circumscriș, dar nu și invers: De exemplu, viața omului este circumscrișă dar nu poate fi pictată. Prin urmare, icoana nu poate circumscrie persoana reprezentată chiar dacă circumscrierea este o însușire care autorizează zugrăvirea ei.

Întrucât împăratul iconoclast Constantin al V-lea considera că singura icoană adevărată a lui Hristos este numai aceea care este deoființă (ὁμοούσιος) cu El, idee preluată și de sinodalii de la Hieria, deși aceștia au evitat folosirea termenului ὁμοούσιος pentru a defini relația icoană-prototip, patriarhul Nichifor, știind că unii apărători ai cultului icoanelor lăsau să se înțeleagă că acreditează ideea unei identități mitologice între icoană și prototip, face distincție clară între imaginea naturală și imaginea artificială. Pentru el icoana este o imagine artificială deoarece ea reproduce ipostasul dar nu este identică cu ipostasul. Între icoană și prototip există și deosebire și identitate: deosebire de substanță, identitate de similitudine ipostatică.

Dacă Sfântul Ioan Damaschinul vorbește despre o deosebire între icoană și prototip fără a preciza exact în ce constă aceasta, patriarhul Nichifor arată că deosebirea constă în diferența de substanță. Icoana ca imagine artificială se deosebește de prototip după natură. În argumentarea sa, patriarhul Nichifor se folosește de învățătura aristotelică despre realități, icoana fiind o realitate pur rațională, exterioară prototipului, relația dintre cele două nebazându-se pe o participare entativă la prototip a icoanei, ci pe similitudinea ipostatică cu aceasta.

Chiar dacă patriarhul Nichifor acceptă o identitate între icoană și prototip, această identitate nu este nici ființială (ca la iconoclaști) nici de participare la ființa prototipului (ca la Sfântul Ioan Damaschinul), ci o identitate de asemănare, de configurație, de imagine.

Datorită faptului că iconoclaștii, pe baza concepției eusebiene despre trupul îndumnezeit al lui Hristos, respingeau posibilitatea reprezentării iconografice a lui Hristos după Înviere, patriarhul Nichifor arată că, deși trupul lui Hristos după Înviere nu se mai supune legilor pământești (el trece prin ușile încuiate), rămâne în continuare circumscris pentru că a putut fi văzut de ucenici.

Patriarhul Nichifor ține să precizeze, combătând concepția iconoclastă conform căreia circumscrierea ar fi o cauză a căderii în păcat, că circumscrierea este o însușire a umanității dată la creație și numai trecerea și moartea sunt efecte ale păcatului strămoșesc. Prin urmare, Hristos, Creatorul naturii umane dar nu și al morții, S-a întrupat pentru a-l elibera pe om din moarte, dar nu de natura sa umană. Hristos a reînnoit și păstrat firea umană și chiar dacă trupul luat la Întrupare a fost complet îndumnezeit, schimbat în mai bine și înfrumusețat cu o nespusă măreție și este spiritual și stă peste tot ceea ce este pământesc și material, el nu a încetat de a rămâne trup și de aceea el rămâne circumscris. Circumscrierea nu este o însușire a trupului care vine din exterior, prin păcat, ci ea vine din interior, deoarece ea aparține ființial trupului, definiției lui, naturii lui.

Pentru a demonstra și mai clar posibilitatea zugrăvirii icoanei lui Hristos, patriarhul Nichifor, bazându-se pe hristologia calcedoniană, face distincție între existența ființială (λόγος) și modul de existență (τρόπος). Astfel el învață că ființa nu are nevoie de schimbare, ci modul de existență necesită o reînnoire. Îndumnezeirea omului nu înseamnă o distrugere a creației. Paradoxal este faptul că în Hristos a trebuit să fie îndumnezeită ființa umană fără ca aceasta să înceteze a fi trup și sânge. De aceea icoana, care îl reprezintă pe Hristos în

configurația Sa umană, este ultima garanție în acest sens, este pecetea credinței noastre.

În timp ce patriarhului Nichifor ca și celorlalți apărători ai icoanelor din prima fază a iconoclasmului li s-ar putea reproșa o oarecare tendință nestoriană, în aceea că vorbesc despre reprezentarea iconografică a umanității lui Hristos, *Sfântul Teodor Studitul* (759-826), ultimul și cel mai important apărător al cultului icoanelor, fundamentează iconologia sa pe paradoxul: „Cel nevăzut, se face văzut”, adică Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu Tatăl S-a făcut văzut de ochii noștri muritori. „Și cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (In. 1, 14). Pentru Sfântul Teodor icoana nu reprezintă natura ci persoana, ipostasul lui Hristos, așa cum S-a descoperit și S-a văzut de oameni la Întrupare, căci natura nu poate exista fără persoană, fără ipostas. Icoana reproduce anumite trăsături specifice ale unei persoane care o deosebește de ceilalți indivizi, ai aceleiași specii.

Deoarece iconoclaștii învățau că Hristos nu a avut o individualitate umană, ci a luat în ipostasul Său firea umană în general și nu individualizată, Sfântul Teodor combate ideea că substanța în general ar putea exista în afara persoanelor individuale, căci zice el, „ceea ce este general poate fi privit numai cu mintea și cu înțelegerea, în timp ce ceea ce este specific poate fi văzut cu ochii”. Persoana este pe de o parte o entitate, care pe de altă parte este caracterizată prin unele însușiri proprii. Referitor la icoană, Sfântul Teodor spune că ea servește la recunoașterea persoanei prin însușiri și specificul ei propriu. Prin urmare, continuă el, „dacă Hristos a luat firea umană în general, cum subzistă atunci în El? Căci cele universale își au existența în cele individuale. Fără îndoială că Hristos a luat firea umană în general, dar întrucât aceasta nu subzistă decât prin indivizi, atunci Hristos a devenit trup cu adevărat dacă umanitatea Sa există într-o individualitate concretă. Căci precum ca Dumnezeu există în Sfânta Treime și se deosebește de

celelalte Persoane prin calitatea de Fiu, tot așa ca om se deosebeste de toți oamenii prin proprietățile Sale ipostatice, și pentru aceasta este circumscris. Pentru a elimina orice tendință de nestorianism reproșată iconodulilor, Sfântul Teodor precizează că Persoana lui Iisus Hristos, datorită unirii ipostatice, este și ipostasul Cuvântului veșnic necircumscris dar și ipostasul Cuvântului întrupat circumscris. Paradoxul întrupării face ca ipostasul dumnezeiesc al Logosului veșnic să devină circumscris în ipostasul individual și personal al lui Iisus.

Deși Sfântul Teodor nu face o distincție netă între a circumscrie și a picta, el poate să respingă argumentația iconoclastă pe baza învățaturii despre unirea ipostatică, despre Dumnezeu-Omul în persoana unică a lui Hristos.

Căutând să mențină o linie de mijloc între cele două extreme (Sfântul Ioan Damaschinul și patriarhul Nichifor) referitor la relația imagine naturală și imagine artificială, Sfântul Teodor învață că prototipul și icoana sunt una prin asemănarea ipostasului dar două prin natura lor, nu ca un singur lucru divizat prin două asemănări, încât în rest să nu aibă nici o comuniune și relație între ele, nici așa cum unul și același lucru este chemat cu două nume, încât odată prototipul să fie numit icoană, iar altă dată icoana prototip (...). Ci mai mult este prezent în icoană datorită asemănării de persoană.

Pe identitatea de persoană dintre icoană și prototip fundamentează Sfântul Teodor funcția harismatică a icoanei. În acest sens el folosește ca exemplu legătura dintre sigiliu și persoana celui ce-i aparține sigiliul. Deși el spune că nu materia este importantă ci mesajul exprimat prin ea, nu vrea să minimalizeze valoarea materiei însă vrea să evite vreo sacramentalizare a icoanei în asemănare cu elementele euharistice, care prin sfințire primesc o putere sfințitoare. Elementele euharistice devin prin sfințire Trupul și Sângele lui Hristos și nu icoana lui cum învățau iconoclaștii. Apa Botezului primește putere sfințitoare prin invocarea Duhului Sfânt. Icoanele nu pot fi considerate în acest sens purtătoare de har. Ele au o funcție sfințitoare, însă nu asemenea Sfintelor Taine, ci prin

legătura cu prototipul, ca mijloace de comunicare cu persoana reprezentată de ele.

Identitatea dintre icoană și prototip constă nu în identitatea de natură, ci în identitatea de nume. Numele înscris pe icoană presupune o legătură personală între icoană și prototip, însă nu pentru că între ele ar exista o „unire ipostatică”, ci pentru că există între ele o legătură de asemănare.

La afirmația că închinarea la icoane este inutilă de vreme ce îl contemplăm pe Hristos în mod spiritual, Sfântul Teodor răspunde că dacă aceasta ar fi fost suficientă atunci și Hristos ni s-ar fi descoperit nouă în mod spiritual și nu prin Întrupare. Prin urmare, icoanele oglindesc întreaga operă mântuitoare în trup a lui Hristos. Prin contemplarea icoanelor Mântuitorului suntem pătrunși de adevărata și sfânta taină a Întrupării. De aceea icoana este cel mai vizibil semn al iconomiei mântuirii.

Din cele arătate mai sus s-a putut vedea specificul teologiei iconografice a Sfinților Părinți din cea de-a doua fază a iconoclasmului și contribuția lor la eliminarea definitivă a acestei erezii. Ca toți apărătorii cultului icoanelor, ei au demonstrat clar că icoana este expresia realității Întrupării lui Hristos, și cinstirea ei este fundamentată pe învățătura hristologică a Bisericii.

Cu toate acestea, iconoclasmul a mai continuat un timp. Împăratul Leon al V-lea a fost asasinat în noaptea de 24-25 decembrie 820 iar în ziua de 25 decembrie a fost încoronat de patriarhul Teodot împăratul Mihail al II-lea Rhangabe (820-829), asigurând dinastiei amoreilor o domnie de 42 de ani pe tronul bizantin.

Neimplicându-se în problemele religioase, împăratul Mihail al II-lea a facilitat slăbirea persecuției iconoclaste. Întrucât între timp și episcopatul franc s-a pronunțat în sinodul de la Paris, convocat de împăratul Ludovic Piosul (814-840) la 1 noiembrie 825, pentru pictarea icoanelor dar nu pentru venerarea lor, împăratul Mihail al II-lea, constrâns probabil de pericolul arab, a dus o politică neutrală, nici aprobând pe iconoduli, dar nici promovând iconoclasmul. El a murit în anul 829, fiind urmat la tron de fiul său Teofil, încoronat ca împărat în octombrie 829.

Împăratul Teofil (829-842), un om cult și admirator al culturii arabe, nu deschidea perspectiva revenirii oficiale la cultul icoanelor. În plus el fusese educat în spirit iconoclast de Ioan Grămăticul, ales patriarh al Constantinopolului în anul 837. Icoanele, care în timpul împăratului Mihail al II-lea au fost încet-încet reasezate în unele biserici și chiar în palatul imperial din dispoziția împărătesei Teodora, au fost iarăși aruncate și înlocuite cu tablouri reprezentând animale și păsări.

Iconoclasmul revigorat de împăratul Teofil a fost condamnat oficial de patriarhii Hristodul al Alexandriei, Iov al Antiohiei și Vasile al Ierusalimului în sinodul ținut la Ierusalim în anul 836. Împăratul nu s-a lăsat convins de aceasta și și-a menținut atitudinea iconoclastă fiind la un pas de a-și condamna la moarte propria soție și interzicând fiicelor sale s-o mai viziteze pe mătușa lor, Teoctista, care le educa în spirit iconodul.

Pe patul de moarte a cerut colaboratorilor lui să recunoască domnia fiului lui minor, Mihail, sub regenta mamei sale, împărăteasa Teodora. Împăratul Teofil a murit la 22 ianuarie 842 înmormântând odată cu el și iconoclasmul.

Împărăteasa Teodora, îngrijorată că soțul ei a murit sub anatema iconodulilor, a hotărât convocarea unui sinod care să restabilească cultul icoanelor. A ordonat chemarea din exil a iconodulilor iar scaunul patriarhal din Constantinopol l-a încreștinat lui Metodie, persecutat de împăratul Mihail al II-lea.

Patriarhul Metodie (843-847) a fost un om al păcii și al reconcilierii. În fața sinodului convocat în Constantinopol, care a anatemizat pe iconoclaști, la rugămintea împărătesei, el a mărturisit că împăratul Teofil nu a fost iconoclast convins, și că tainic a crezut în cultul icoanelor iar împărăteasa a depus mărturie că pe patul de moarte a cerut să i se aducă icoane pe care le-a cinstit cu evlavie. Cei prezenți au fost de acord ca împăratul să fie dezlegat de anatemă și să se facă rugăciuni pentru odihna sufletului lui.

Sinodul de la Constantinopol /din 11 martie 843 a condamnat cele două sinoade iconoclaste, Hieria (754) și

Constantinopol (815), și a confirmat hotărârile celor șapte sinoade ecumenice, aprobând cultul icoanelor și anatematizând pe iconoclaști. Episcopii care n-au respectat aceste hotărâri au fost înlăturați și înlocuiți cu iconoduli care au pățimit în timpul persecuției iconoclaste.

Restaurarea cultului icoanelor s-a făcut în cadrul unei Liturghii festive oficiată la 11 mai 843 în catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol.

Întrucât sinodul de la Constantinopol s-a ținut în ajunul primei duminici a Postului Mare, iar restabilirea cultului icoanelor a fost considerată o nouă victorie a Ortodoxiei asupra ereziilor, s-a stabilit ca în fiecare an această duminică, numită *Duminica Ortodoxiei*, să comemoreze biruința Bisericii asupra tuturor ereziilor. Documentul numit *Synodicon*, alcătuit probabil de patriarhul Metodie al Constantinopolului, mărturisind învățătura ortodoxă a Bisericii, condamnă toate ereziile și pe toți ereticii începând cu Simon Magul și sfârșind cu iconoclaștii. *Synodicon*-ul, introdus în celebrarea liturgică a „Praznicului Ortodoxiei”, proclamă triumful asupra iconoclasmului ca pe un triumf al adevăratei credințe asupra tuturor ereziilor, cuprinzând și o comemorare solemnă a tuturor celor care au contribuit la această biruință și o condamnare a tuturor adversarilor Ortodoxiei.

Bibliografie:

Sfântul Ioan Damaschin, *Cultul sfințelor icoane (Cele trei tratate contra iconoclaștilor)*, trad. D. Fecioru, București, 1937, reed. București, 1998; Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale. Tratatele contra iconomahilor*, trad. Ioan I. Ică jr., Alba Iulia, 1994; I. P. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford, 1958; F. Boespflug, N. Lossky (ed), *Nicée II. 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, 1987; N. Chifăr, *Das VII. Ökumenische Konzil von Nikaia. Das letzte Konzil*

der ungeteilten Kirche, lb. germană, Erlangen, 1993; G. Dumeige, *Nikaa II*, Mainz, 1985; P. Evdokimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, trad. G. Moga, București, 1992; St. Gero, *Byzantine Iconoclast during the Reign of Leo III*, Louvain, 1973; Idem, *Byzantine Iconoclast during the Reign of Constantin V*, Louvain, 1977; A. Grabar, *Iconoclasmul bizantin*, trad. D. Barbu, București, 1991; „Ortodoxia”, nr. 4/1987, număr special dedicat aniversării a 1200 de ani de la Sinodul al VII-lea ecumenic; M. Quenot, *Icoana, fereastră spre absolut*, trad. V. Răducă, București, 1993; Idem, *Înviere și icoană*, trad. V. Răducă, București, 1999; I. Rămureanu, *Cinstirea sfințelor icoane în primele trei secole*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10/1871, p. 621-671; Ch. v. Schönborn, *Icoana lui Hristos*, trad. V. Răducă, Ed. Anastasia, București, 1996; P. Semen/N. Chifăr, *Icoana, teologie în imagini*, Iași, 1999 (cu bogată bibliografie); D. Stăniloae, *Iisus Hristos, ca prototip al icoanei sale*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 3-4/1958, p. 244-272; Idem, *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX*, în „Studii Teologice”, nr. 1-4/1979, p. 12-53; G. Sima, *Temeiuri doctrinare ale cinstirii sfințelor icoane după Sfântul Ioan Damaschinul*, în „Ortodoxia”, nr. 3/1989, p. 117-140; L. Uspensky, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, trad. T. Baconsky, Ed. Anastasia, București, 1994; S. Bulgakov, *Icoana și cinstirea sfințelor icoane*, trad. P. Lecca, Ed. Anastasia, București, 2000.

VIII. ALTE EREZII ȘI SCHISME

În afară de marile erezii trinitare și hristologice condamnate la cele șapte sinoade ecumenice, Biserica s-a confruntat cu unele erezii și schisme de mai mică amploare pe care le-a respins și condamnat fie prin sinoade locale fie prin lucrările teologice ale Sfinților Părinți.

Donatismul

Această erezie, care era rezultatul rigorismului creștin și concepției lui Tertulian și a Sfântului Ciprian al Cartaginei referitoare la valabilitatea Tainelor săvârșite de un cleric decăzut, s-a manifestat în Africa în secolele IV-V. În timpul persecuției împăratului Diocletian (284-305), episcopul Mensuriu al Cartaginei a condamnat entuziasmul exagerat al unor creștini care căutau cu orice preț să devină martiri. În această acțiune era antrenat arhidiaconul Cecilian, care, după moarte lui Mensuriu (311) a fost ales episcop al Cartaginei. Împotriva lui s-au ridicat rigoriștii, care l-au delegat pe episcopul Donat de Casae Nigrae în Numidia să medieze conflictul de la Cartagina. Venind aici, episcopul Donat influențat de aristocrata Lucilla și de preoții Botrus și Caelestius, a așezat în locul episcopului Cecilian pe lectorul Moiorin. Sinodul episcopilor numidieni ținut la Cartagina în anul 312 sub conducerea episcopului Secundus de Tigisis, a validat alegerea lui Moiorin, calificând alegerea lui Cecilian necanonică, deoarece episcopul Felix de Aptunga, care l-a hirotonit episcop ar fi fost un trădător pentru că a predat autorităților păgâne cărțile sfinte. Astfel, Biserica Africii s-a scindat iar cei doi episcopi se acuzau

reciproc. Aproape tot episcopatul apusean în frunte cu episcopul Miltiade al Romei (311-314) îl recunoștea pe Cecilian ca episcop canonic.

Întrucât donatiștii s-au adresat împăratului Constantin cel Mare, acesta l-a delegat pe episcopul Romei împreună cu episcopii Maternus de Colonia, Reticius de Autun și Marianus de Arelate să examineze cazul. În luna octombrie 313 a fost convocat un sinod la Roma unde cei 18 episcopi participanți au recunoscut canonicitatea alegerii episcopului Cecilian. Nemulțumiți de acest rezultat, donatiștii s-au adresat din nou împăratului. De data aceasta, el l-a însărcinat pe proconsulul Aelian să ancheteze cazul episcopului Felix. Rezultatele anchetei au fost în favoarea lui Felix, demascând netemeinicia acuzelor aduse lui. De asemenea sinodul de la Arelate din anul 314, la care au participat episcopi din Italia, Spania, Galia, Britania și Africa, s-a pronunțat tot în favoarea lui Cecilian.

Întrucât donatiștii au apelat pentru a treia oară la împărat, au fost convocate grupurile aflate în conflict, la o conferință teologică la Mediolanum în anul 316. În urma discuțiilor și pe baza rapoartelor făcute de episcopii Economiu și Olimpiu, împăratul s-a pronunțat în favoarea episcopilor Cecilian și Felix. Pentru a destrăma rezistența donatistă, el a dispus restituirea bisericilor ocupate de donatiști comunităților ortodoxe. Uneori a fost nevoie de acțiuni în forță întrucât donatiștii, care deși ceruseră ajutorul împăratului, se opuneau pe față autorității de stat reproșând că „ce are împăratul cu cele bisericesti”.

Ca urmare a acestor măsuri, donatiștii au declarat toată Biserica decăzută, formând o Biserică separată „a celor curăți”, singura care săvârșea botez valabil. Deoarece împăratul a dat în anul 321 deplină libertate de cult donatiștilor și a anulat sentințele de exil, iar Biserica lor a fost condusă de personalități ca Donat cel Mare, Parmenian și Primian, majoritatea episcopatului african a aderat la această erezie încât la sinodul de la Cartagina din anul 330 participau 270 de episcopi donatiști.

Încercarea împăratului Constans (337-350) de a spulbera prin forță mișcarea donatistă din anul 343 a declanșat o revoltă generală atât împotriva Bisericii cât și a statului. Grupuri înarmate de donatiști și țărani, instigate de episcopul Donat de Bagaie, cutreierau satele și orașele incendiind case și biserici sub lozinca „Deo laudes”.

O nouă revigorare a donatismului s-a datorat edictului religios dat de împăratul Iulian (361-363) în anul 362. La sinodul de la Bagaie, din anul 394, participau 310 episcopi donatiști. Totuși scindarea donatiștilor în intransigenți și moderați a dus la slăbirea sectei. Datorită certurilor dintre cele două grupări donatiste dar și a tulburărilor produse de ei în Biserică, împăratul Honoriu (395-423) a convocat pe ortodocși și donatiști la o dispută teologică la Cartagina în anul 411. Mentorii celor două grupări erau Fericitul Augustin și Petilian. Chiar dacă s-au dovedit zadarnice încercările Fericitului Augustin de a-i convinge pe donatiști că valabilitatea Tainelor nu depinde de vrednicia săvârșitorului, ci de harul lui Dumnezeu și că Biserica nu încetează să fie sfântă chiar dacă are și unii membrii păcătoși, disputa s-a terminat cu respingerea donatismului. Autoritățile de stat au luat măsuri drastice împotriva lor amenințându-i cu moartea și cu pierderea drepturilor cetățenești. Mișcarea donatistă s-a desființat odată cu invazia vandalilor în nordul Africii.

Priscilianismul

Biserica spaniolă s-a confruntat la sfârșitul secolului al IV-lea cu erezia priscilianistă care era o nouă formă de manifestare a gnosticismului maniheic. Episcopul Marcu de Memphis în Egipt, venind în Spania, i-a câștigat de partea sa pe nobila Agape și pe retorul Elpidiu. El la rândul lui l-a inițiat pe Priscilian, un nobil erudit, foarte apreciat chiar de cler pentru viața lui ascetică. Ales episcop de Avila, Priscilian a atras de partea sa mulți adepți, printre care și episcopii Salvian și Instantiu.

Priscilianismul era un sincretism între dochetism și antitrinitarismul sabelian, folosind scrieri apocrife, practicând astrologia, atribuind sufletului individualitate divină, negând crearea lumii ca operă a lui Dumnezeu, învierea Mântuitorului, condamnând căsătoria și încurajând imoralitatea, interzicând consumul de carne și folosind sperjurul.

Primul care a combătut această erezie a fost episcopul Hyginus de Cordoba iar mai târziu episcopul Itacius de Osasonoba. Sinodul de la Saragossa din anul 380 a excomunicat pe priscilieni. Priscilian împreună cu alți șase discipoli a fost executat la Treveri în anul 385 din ordinul uzurpatorului Maxim.

Acest act, primul de acest fel în Biserică, condamnat de episcopii Martin de Tours, Ambrozie de Mediolanum și alții, nu a avut efectul scontat, ci a dus la întărirea rezistenței prisciliene. Provincia Gallicia devenind în majoritate eretică a determinat emiterea unei aprobări sinodale în anul 447. Erezia a găsit și mai mulți adepți în rândul vizigoților care au cucerit Peninsula Iberică. Priscilianismul a dispărut în secolul al VI-lea în urma măsurilor drastice luate de sinodul de la Braga din anul 593.

Pelagianismul

O erezie care pune în discuție antropologia și soteriologia creștină, a fost promovat de britanul sau scoțianul Pelagiu. Ascet și literat, Pelagiu după ce a activat un timp la Roma, a plecat de teama incursiunilor lui Alaric la Cartagina împreună cu prietenul său Celestin. Aici a fost primit cu multă bunăvoință de cler, fiind apreciat în mod deosebit chiar de Fericitul Augustin.

Pelagianismul era o concepție raționalistă despre natura umană, care promova autonomia morală aproape completă a omului față de Dumnezeu. În concepția lui Pelagiu, păcatul lui Adam nu este nici păcat original și nici ereditar. Moartea nu este un efect al păcatului original ci este o însușire a naturii umane. Oamenii se nasc fără păcat. De aceea nu este necesar botezul copiilor, iar copiii morți nebotezați nu pierd mântuirea, ci nu pot

accede la un înalt grad de fericire. Celestin încearcă să demonstreze că omul poate trăi fără a păcătui cu următorul raționament: ceea ce nu poate fi evitat nu constituie păcat. Deci, dacă păcatul constă în săvârșirea inevitabilului, atunci omul poate fi lipsit de păcat, pentru că ființa păcatului constă în posibilitatea de a-l evita.

După plecarea lui Pelagiu în Palestina s-au creat două focare de răspândire a pelagianismului: în Cartagina prin Celestin și în Palestina prin Pelagiu. Sinodul convocat la Cartagina de episcopul Aureliu în anul 411 l-a condamnat pe Celestin, însă disputa donatistă crea mediul prielnic pentru răspândirea pelagianismului în Africa.

În Palestina, Pelagiu câștigase simpatia episcopului Ioan al Ierusalimului. Paul Orosiu, venind din Spania la Hippo-Regio, a fost delegat de Fericitul Augustin să meargă în Palestina pentru a-i atrage atenția episcopului Ioan asupra ereziei pelagianiste. Totuși Pelagiu, prin formulări abile, reuși să convingă sinoadele de la Ierusalim și Diospolis, din anul 415, că învățătura sa este corectă.

Episcopatul african, informat de Fericitul Ieronim asupra manevrelor pelagianilor din Palestina, a condamnat deciziile sinoadelor palestinene și erezia lui Pelagiu și Celestin. Papa Inocențiu I (402-417), informat asupra situației, a excomunicat pe cei doi promotori ai pelagianismului în anul 417. Adresându-se apoi papei Zosim I (417-418), Pelagiu și Celestin au reușit să-l convingă, tot cu formule abil întocmite, asupra ortodoxiei învățăturii lor.

În această situație 200 de episcopi africani sub președinția episcopului Aureliu al Cartaginei au condamnat într-un sinod pelagianismul. De data aceasta papa Zosim s-a raliat sinodalilor printr-o scrisoare numită *epistola tractoria* în care condamna atât pelagianismul cât și adepții lui. Împăratul Honoriu a dispus în anul 418 expulzarea pelagianilor din Italia și confiscarea averilor lor. Cu toate acestea erezia n-a dispărut.

Începând cu anul 420 mentorul pelagianismului a devenit episcopul Iulian de Eclanum, care împreună cu alți episcopi din

Italia au respins epistola tractoria. Forțat de împrejurări episcopul Iulian s-a refugiat mai întâi la Teodor de Mopsuestia iar din anul 428 a găsit protecție la episcopul Nestorie al Constantinopolului. Pelagianismului și-a găsit condamnarea definitivă la Sinodul al III-lea ecumenic de la Efes din anul 431.

Semipelagianismul

Problema păcatului strămoșesc și a necesității harului divin pentru mântuire a continuat să frământeze mințile teologilor creștini chiar și după condamnarea pelagianismului.

Fericitul Augustin (†430) combătând pelagianismul susținea necesitatea absolută a harului dumnezeiesc pentru mântuire. El greșea însă învățând că voința omului a fost atât de afectată de păcatul strămoșesc încât omul fără ajutorul lui Dumnezeu, nu numai că nu poate să facă decât fapte rele dar nici nu poate să dorească să facă ceva bun. De aici concluzia că Dumnezeu nu vrea ca toți oamenii să se mântuiască. Mântuirea este un efect al lucrării harului divin asupra celor aleși din veșnicie sau predestinați. Cei predestinați osândirii vor rămâne pentru totdeauna în masa celor pierduți pentru vecie, în „massa perditionis”.

Conceptia augustiniană a fost combătută de Sfântul Ioan Casian și de Vincentiu de Lerinum. Sfântul Ioan Casian arată că Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască. Harul sfințitor nu este determinant pentru voința liberă (liberul arbitru) a omului, căci în virtutea libertății sale omul conlucrează cu harul divin pentru a dobândi mântuirea.

Vincentiu de Lerinum a dat o explicație mai apropiată de doctrina pelagianistă, așa încât a ajuns la concepția numită mai târziu semipelagianism. Se admitea păcatul strămoșesc, dar erau respinse urmările lui ca în cazul predestinației augustiniene. După căderea în păcat voința omului a fost slăbită fiind predispusă păcatului dar i-a rămas o oarecare rezervă de voință spre a face și binele. Omul nu este mort ci bolnav. Harul este necesar și

conlucrează cu voința liberă a omului, însă voința are prioritate. Omul poate dori și săvârși binele și fără concursul harului divin, primind însă darurile harului în momentul exprimării dorinței de a face binele. Cu alte cuvinte el poate ajunge cu puterile proprii la începutul credinței și poate dori mântuirea, pe care nu o poate obține decât numai cu ajutorul lui Dumnezeu.

Semipelagenii s-au răspândit în sudul Galiei ca o reacție împotriva augustinienilor. Începând cu secolul al VI-lea augustinianismul a câștigat mai mulți adepți în rândul episcopatului african dar și a celui galic. Sinodul de la Arausio (Orange) din anul 529 a aprobat doctrina augustiniană despre predestinația necondiționată precizându-se însă că Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască. Întrucât deciziile acestui sinod au fost aprobate și de papa Bonifaciu al II-lea (530-532) semipelagianismul a fost condamnat oficial.

Pavlicianismul

Această erezie a fost o altă formă de manifestare a maniheismului. Denumirea acestei secte ar proveni, după unii istorici, de la Pavel, fiul maniheiencei Calinica, după alții de la Sfântul Apostol Pavel, față de scrierile căruii pavlicienii aveau o mare predilecție, considerându-l pe autor superior celorlalți apostoli.

Pavlicianismul a apărut în timpul domniei împăratului Constans al II-lea, la frontiera siriană a Asiei Mici. În anul 657, un oarecare sirian Constantin, stabilit la Mananalis lângă Samosata, a întemeiat la Cibosa, în Armenia Mică, o comunitate numită Macedonia, făcând referire la provincia în care a predicat Sfântul Apostol Pavel. El însuși și-a schimbat numele în Silvan, și a fondat apoi mai multe comunități în Armenia și Pont.

Doctrina pavliciană era un sincretism de maniheism și gnosticism. Dumnezeu cel bun a creat lumea spirituală iar Dumnezeu cel rău, născut din foc și din întuneric și adorat de Biserică, a creat lumea materială. De aceea materia fiind impură

trebuie disprețuită. Iisus Hristos este purificatorul spiritelor încarcerate în materie. Corpul lui ceresc, care a trecut doar prin Fecioara Maria a suferit în aparență. Fecioara Maria nefiind Născătoare de Dumnezeu și nici pururea fecioară și sfântă, nu trebuie cinstită. Era înlăturat de asemenea cultul sfinților, al Sfintei Cruci, al icoanelor și moaștelor. Canonul biblic ca în marcionism la Sfintele Evanghelii, la părți din Faptele Apostolilor și la epistolele pauline. Ierarhia bisericească, Sfintele Taine și ceremoniile erau de asemenea respinse. Pavlicienii practicau o morală decăzută, permițând minciuna și chiar incestul și respingând postul și monahismul. În ceea ce privește organizarea comunităților, pretinsă a fi apostolică, exista un conducător numit apostol sau profet, și mai mulți sinecdemi (misionari). Uneori erau cooptați pastori, învățători particulari și notari care transcriau și distribuiau cărțile Sfintei Scripturi. Se credeau urmașii primilor creștini, Biserica lui Pavel.

În anul 684, împăratul Constantin al IV-lea (668-685) i-a ordonat lui Simon prinderea și uciderea lui Constantin-Silvan și a adepților lui. Peste trei ani însă Simon, adunând ce mai rămăsese din secta pavlicienilor, a condus-o cu numele de Tit până în anul 690 când a fost și el executat.

Pavel Armeanul a reușit să obțină prin fiul său Gegnezius aprobarea sectei de la împăratul Leon al III-lea (717-741). După aceasta secta s-a scindat dar a avut și conducători remarcabili, cum a fost Sergiu, care a adăugat doctrinei pavliciene transmigrarea sufletelor.

În secolul al IX-lea datorită lui Carbeas secta și-a organizat trei centre fortificate la Tefrica, Amara și Argum, în Armenia Mică, de unde atacau permanent Imperiul bizantin înaintând în timpul lui Chrysochir, în anul 867, până la Efes. În anul 871 au fost învinși de împăratul Vasile I Macedonianul (867-886), dar secta n-a dispărut complet. Împăratul Ioan Tzimisches (969-976) a încheiat pace cu ei, acordându-le libertate religioasă în anul 970. Pavlicienii au fost colonizați la Philippopolis pentru a apăra

granițele imperiului în fața incursiunilor bulgarilor. Aici s-au amestecat cu secta masalienilor iar în secolele următoare au continuat să se manifeste ca grupare sectară sub denumirea de bogomili în Peninsula Balcanică și catari în Apus.

Adopțianismul

Această erezie a apărut în Spania ca o reactivare a antitrinitarismului sabelian și a donatismului. Migetius, fondatorul sectei, anula orice deosebire între Cuvânt și Hristos și afirma că cea de-a doua persoană a Sfintei Treimi există doar după întrupare. Condamnând această teorie, Elipandus de Toledo a alunecat spre nestorianism învățând că filiația este o însușire a naturii și nu a persoanei. Prin urmare, Hristos-omul nu este fiul natural al lui Dumnezeu ci numai un fiu adoptiv sau fiu nominal, fiul natural și veșnic al Tatălui fiind doar Logosul. Din perspectiva divinității sale, Hristos este fiul natural al lui Dumnezeu, din cea a umanității sale, El este fiu adoptiv sau după har al lui Dumnezeu. Elipandus și-a construit sistemul său doctrinar înțelegând Întruparea Domnului în sens pasiv, că Hristos a fost adoptat de Tatăl, și nu în sensul că El a luat pentru sine natura umană.

Doctrinei lui Elipandus i s-a alăturat și episcopul Felix de Urgel. Deși combătută, erezia s-a răspândit în Spania și Galia. Oficial ea a fost combătută la sinodul de la Ratisbona convocat de regele Carol cel Mare în anul 792. Sinodul de la Frankfurt, din anul 794, n-a condamnat numai doctrina adopțianistă ci și pe episcopul Felix de Urgel pentru că nu a respectat angajamentul făcut la Roma de a nu mai propaga adopțianismul. Chemat de împăratul Carol cel Mare la sinodul de la Aachen în anul 809, episcopul Felix a făcut o nouă mărturisire de adeziune față de credința ortodoxă, poziție pe care și-a păstrat-o până la moarte (818). S-a descoperit totuși o scrisoare prin care declara că susține adopțianismul. Odată cu moartea inițiatorului, episcopul Elipandus de Toledo, erezia și-a pierdut din importanță și tărie.

Adaosul „Filioque”

Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381) condamnând pnevmatomahismul a stabilit că Sfântul Duh este Domnul de viață Făcătorul, care din Tatăl purcede și împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, arătând prin aceasta dumnezeirea, egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi, după ce Sinodul I ecumenic de la Niceea (325) stabilise aceleași adevăruri despre Fiul. Pentru ca Simbolul de credință niceo-constantinopolitan să nu sufere nici o modificare din partea creștinilor, Sinodul al III-lea ecumenic de la Efes (431) a interzis prin canonul 7 orice adăugire sau omitere la acest text.

Acest simbol, mai complet, nu desființa alte simboluri de credință mai vechi. Astfel circula în Răsărit un simbol numit „atanasian” atribuit Sfântului Atanasie cel Mare dar și Fericitului Augustin, care avea în textul său inserate cuvintele „et Filio”, înțelegându-se că Sfântul Duh ar purcede de la Tatăl și de la Fiul. Critica istorică a demonstrat că acest simbol a fost alcătuit în secolul al V-lea în spațiul apusean.

În secolul al IV-lea semiarianismul, care ajunsese în jurul anului 360 doctrină oficială a Bisericii datorită împăratului Constantin (337-361), a pătruns la popoarele germanice: goți, vizigoti, ostrogoti și altele. Întrucât nu se generalizase întrebuințarea liturgică a Simbolului niceo-constantinopolitan, așa numitul simbol atanasian cu adaosul „Filioque” a fost folosit din motive practice, pentru a accentua în fața semiarianismului dumnezeirea și egalitatea Fiului cu Tatăl care ar rezulta și din faptul că amândoi au purces pe Duhul Sfânt.

Preluând modelul răsăritean, unde împăratul Justinian (527-565), în anul 565, impusese recitarea Simbolului niceo-constantinopolitan la Sfânta Liturghie, Sinodul de la Toledo din anul 589 a hotărât același lucru și pentru spațiul spaniol. În Spania fusese adoptat adaosul „Filioque” încă de la sinodul de la Toledo din anul 447,

asa încât sinodul din anul 589 nu făcea altceva decât să generalizeze în spațiul spaniol odată cu Simbolul niceo-constantinopolitan și adaosul „Filioque”.

Odată început, procesul de acceptare a adaosului „Filioque”, a continuat în tot Apusul. Papa Martin I l-a acceptat prin epistola sinodală din anul 649. Simbolul de la Aachen din anul 809 hotăra introducerea lui în Biserica francilor. Deși din punct de vedere doctrinar nu reproșa nimic adaosului Filioque, papa Leon al III-lea (795-816) a protestat împotriva deciziilor sinodului de la Aachen și a recomandat francilor să scoată din simbol adaosul în cauză. El a dispus ca Simbolul niceo-constantinopolitan fără adaosul „Filioque” să fie gravat pe două plăci de argint, care au fost așezate apoi în Biserica Sfântului Petru din Roma menționând că a făcut aceasta „din dragoste și grijă pentru credința ortodoxă”.

Adaosul „Filioque” a stârnit dezaprobarea Bisericilor din Răsărit, călugării latini de pe Muntele Măslinilor din Ierusalim fiind acuzați de erezie. În timpul patriarhului Fotie al Constantinopolului, el a fost respins și condamnat de sinoadele din anul 867 și 879-880 și a constituit unul din capetele de acuzare esențiale în disputele dintre greci și latini.

În Apus, adaosul „Filioque” a fost combătut apoi de Atanasie Bibliotecarul și papa Ioan al VIII-lea (872-882). Cu toate acestea, în urma intervențiilor împăratului Henric al II-lea (1002-1024) al Imperiului romano-german, papa Benedict al VIII-lea (1012-1024) a hotărât acceptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan cu adaosul „Filioque” și în Biserica Romei la 14 februarie 1014. Acest lucru a tensionat și mai mult relațiile dintre Roma și Constantinopol și a constituit una din cauzele principale ale schismei de la 16-24 iulie 1054.

Bibliografie:

H.L. Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, trad. D. Stoianovici și L. Wald, Ed. Humanitas, București, 1997; C.C. Pavel,

Problema răului la Fericitul Augustin, E.I.B.M.B.O.R., București, 1996; P. Lemerte, *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques. Travaux et mémoires*, Paris, 1973; E. Tengström, *Donatisten und Katholiken*, Göteborg, 1964; B. Vollemann, *Studien zum Priszillianismus*, St. Ottilien, 1965; I.P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Ed. Nemira, București, 1995.

CUPRINS

GENERALITĂȚI.....	5
I. SINODUL I ECUMENIC DE LA NICEEA (325).....	11
I.1. Disputele teologice premergătoare sinodului	11
I.2. Sinodul I ecumenic	16
I.3. Disputele și sinoadele ariene după Sinodul I ecumenic	29
II. SINODUL AL II-LEA ECUMENIC DE LA CONSTANTINOPOL (381)	47
II.1. Teologia pnevmatologică premergătoare sinodului.....	47
II.2. Sinodul al II-lea ecumenic.....	55
II.3. Sinodul de la Aquileea din anul 381	68
III. SINODUL AL III-LEA ECUMENIC DE LA EFES (431)	73
III.1. Disputele hristologice anterioare sinodului	73
III.2. Sinodul al III-lea ecumenic	108
III.3. Unirea dintre alexandrini și antiohieni (433)	111
IV. SINODUL AL IV-LEA ECUMENIC DE LA CALCEDON (451)	117
IV.1. Hristologia precalcedoniană	117
IV.2. Sinodul endemic din Constantinopol (448)	130
IV.3. Sinodul de la Efes (449)	133
IV.4. Sinodul al IV-lea ecumenic	141
IV.5. Evaluarea sinodului	159
V. SINODUL AL V-LEA ECUMENIC DE LA CONSTANTINOPOL (553).....	163
V.1. Disputele teologice privind hristologia calcedoniană	163
V.2. Teologia hristologică postcalcedoniană	184
V.3. Politica religioasă a împăratului Justinian I	189
V.4. Problematika Sinodului al V-lea ecumenic	198
V.5. Sinodul al V-lea ecumenic	218
VI. SINODUL AL VI-LEA ECUMENIC DE LA CONSTANTINOPOL (680-681).....	225
VI.1. Situația politico-religioasă a Imperiului Bizantin la începutul secolului al VII-lea	225

VI.2. Teologia ortodoxă în fața monotelismului și monoenergismului.....	232
VI.3. Sinodul al VI-lea ecumenic	246
VII. SINODUL AL VII-LEA ECUMENIC DE LA NICEEA (787)	257
VII.1. Iconologia creștină până în secolul al VIII-lea	257
VII.2. Iconoclasmul bizantin în secolul al VIII-lea	264
VII.3. Sinodul al VII-lea ecumenic.....	279
VII.4. Iconoclasmul bizantin în secolul al IX-lea	298
VIII. ALTE EREZII ȘI SCHISME	313
CUPRINS.....	325

Tehnoredactor: Ovidiu Ciobotaru

Corector: Niculina Anitan

Prepress: Monica Radu

Tiparul executat la Tipografia mitropolitană TRINITAS

Mănăstirea Golia, str. Cuza Vodă, nr. 51

cod 6600, Iași – România

Tel. 032/21.66.93, 21.83.24 int. 112

Fax 032/ 21.66.94, 21.66.93 int. 113

E-mail: editura@trinitas.ro
